BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 269

CICERÓN

SOBRE LA NATURALEZA DE LOS DIOSES

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

ÁNGEL ESCOBAR



EDITORIAL GREDOS

Asesores para la sección latina: JOSÉ JAVIER ISO y JOSÉ LUIS MORALEJO.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por ANTONIO MORENO HERNÁNDEZ.

Depósito Legal: M. 15093-1999.

ISBN 84-249-1997-1.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 1999.

INTRODUCCIÓN

1. *La obra filosófica de Cicerón*

Marco Tulio Cicerón escribió hacia el final de su vida, entre el 45 y el 44 a. C., más de una docena de tratados de contenido filosófico[1]. Esta labor coincidió con un periodo

[1] Para los datos más relevantes acerca de la vida y la obra de Cicerón (106-43 a. C.) puede consultarse la 'Introducción general' de M. RODRÍGUEZ-PANTOJA en J. M.ª REQUEJO, *Cicerón. Discursos, I: Verrinas (Discurso contra Q. Cecilio, Primera sesión, Segunda sesión [Discursos I y II])*, Madrid, B. C. G. 139, 1990, págs. 7-156, esp. 111-119; sobre la producción filosófica ciceroniana, cf. A. MICHEL, «Cicéron et les grands courants de la philosophie antique: problèmes généraux (1960-1970)», *Lustrum* 16 (1971-1972), 81-103; V. J. HERRERO, *M. Tulio Cicerón. Del supremo bien y del supremo mal*, Madrid, B. C. G. 101, 1987, págs. 7-43; J. G. F. POWELL, «Cicero's philosophical works and their background», en J. G. F. POWELL (ed.), *Cicero the philosopher. Twelve papers*, Oxford, 1995, págs. 1-35; y, con información de carácter más detallado, M. SCHANZ, C. HOSIUS, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, I: Die römische Literatur in der Zeit der Republik*, 4.ª ed., Múnich, 1966 [1927[4]], págs. 489-530; R. PHILIPPSON, «Die philosophischen Schriften», en *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* VII A1 [1939], *s. v.* «Tullius», cols. 1104-1192; G. GAWLICK, W. GÖRLER, «Cicero», en H. FLASHAR (ed.), *Die Philosophie der Antike, IV: Die hellenistische Philosophie*, II, Basilea, 1994, págs. 991-1168; M. DUCOS *(et al.)*, «Cicero», en R. GOULET

de honda preocupación para el autor. Tras divorciarse de su esposa Terencia y contraer nuevas nupcias con la joven Publilia, Cicerón veía fallecer a su querida hija Tulia[2]. Poco después se separaba de su segunda esposa y comenzaba a sufrir las consecuencias de una larga serie de conflictos familiares: difícil relación con su hijo Marco, mal entendimiento con su hermano —y compañero de fatigas políticas— Quinto, conflictos con el hijo de éste y con su propio yerno Dolabela, etc.[3]. También en el ámbito político se produjeron por entonces acontecimientos muy desfavorables para el orador, como el ascenso de César al poder tras su victoria sobre Pompeyo (48), con la desaparición consiguiente del régimen republicano, o como la formación, una vez muerto el dictador (44), del segundo triunvirato, desde el que Marco Antonio ordenará, finalmente, el asesinato del arpinate[4].

(dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques, II: Babélyca d'Argos à Dyscolius,* París, 1994, C 123, págs. 365-395. Estas referencias bibliográficas sirven tanto para el *De natura deorum,* recogido en el presente volumen, como para los tratados *De divinatione, De fato* y *Timaeus,* que aparecen publicados, por razones de espacio, en otro volumen de esta misma colección.

[2] A mediados de febrero del 45, cuando *Tulliola* tenía unos 33 años. Cicerón se había divorciado de Terencia hacia finales del 47 y se casaba con Publilia a finales del 46 (cf. J. Beaujeu, *Cicéron. Correspondance,* VIII, París, 1983, págs. 26-27).

[3] Estos problemas se vieron agravados, además, por una situación de relativa estrechez económica, como recuerda M. Rodríguez-Pantoja, *Cicerón. Cartas, I: Cartas a Ático (Cartas 1-161D),* Madrid, B. C. G. 223, 1996, págs. 10-12.

[4] Ocurrido el 7 de diciembre del año 43; fue decapitado por los soldados de Marco Antonio —que formaba el segundo triunvirato junto con Octavio y Lépido—, sin oponer resistencia a sus verdugos (según refiere Plutarco, *Cic.* 48, 5).

No cabe duda de que tantas tribulaciones de carácter personal habían de hacer mella en un espíritu inquieto como el de Cicerón, quien, pese a haber mostrado desde joven un vivo interés por la filosofía, hubo de esperar hasta estos años de vejez para poder desarrollar de manera sistemática sus estudios en la materia[5]. Cicerón cumplía así varios objetivos a un tiempo: remediaba, en cierta medida, el dolor que le producía la muerte de Tulia (el autor se refirió a menudo a esta función puramente lenitiva de su actividad literaria: cf., por ejemplo, *Ac.* I 11; *Nat.* I 9; *Cartas a Ático* XII 14, 3 y 44, 4), se distanciaba temporalmente —aunque más bien a su pesar— de la ajetreada vida política de Roma, tan decepcionante para él en aquellos momentos, y, por último, llevaba a cabo —aunque fuera sin la calma y sin la brillantez que él mismo habría deseado— uno de sus planes más ambiciosos, como era el de aportar a la sociedad romana un corpus filosófico extenso, escrito en latín y de cierta calidad literaria (acerca de esta intención cívico-didáctica cf. *Ac.* I 11; *Del supremo bien y del supremo mal* I 10; *Nat.* I 7; *Div.* II 4; *Sobre los deberes* I 1).

La abundante producción filosófica de Cicerón durante esta época puede sintetizarse así[6]:

[5] Cf. A. Michel, «La philosophie de Cicéron avant 54», *Rev. Ét. Anc.* 67 (1965), 324-341; M. Plezia, «The first of Cicero's philosophical essays», en A. Michel, R. Verdière (eds.), *Ciceroniana. Hommages à Kazimierz Kumaniecki,* Leiden, 1975, págs. 196-205 (a propósito de *Quint.* I 1); P. Steinmetz, «Ciceros philosophische Anfänge», *Rheinisches Museum* 138 (1995), 210-222. Cicerón compuso los seis libros del *De republica* entre el 54 y el 51; poco después, todavía bajo la inspiración platónica, debió de iniciar la redacción del *De legibus,* que no llegó a concluir (a su libro quinto se refiere Macrobio, *Sat.* VI 4, 8).

[6] Simplificamos aquí el cuadro que ofrece P. Steinmetz, «Planung und Planänderung der philosophischen Schriften Ciceros», en P. Steinmetz (ed.), *Beiträge zur hellenistischen Literatur und ihrer Rezeption in Rom,* Stuttgart, 1990, págs. 141-153, esp. 142-143; véase, asimismo, K.

Año 45:

— Marzo: *Consolatio,* conclusión del *Hortensius.*

— Mayo: conclusión de los *Academica priora (Catulus* y *Lucullus)* e inicio de una segunda versión de la obra[7]; comienzo del *De finibus.*

— Junio: conclusión de los *Academica posteriora,* conclusión del *De finibus.*

— Julio: *Tusculanae disputationes* (terminadas probablemente en agosto), traducción del *Timeo* platónico (27d-47b)[8].

— Noviembre: conclusión del *De natura deorum* (iniciado durante el verano), *Cato Maior de senectute* (terminado, probablemente, a principios del 44, antes del asesinato de César).

A. Neuhausen, *M. Tullius Cicero. Laelius,* Lief. 1, Heidelberg, 1981, págs. 20-24; J. Beaujeu, págs. 301-328 («L'activité littéraire de Cicéron de février à septembre 45»); M. von Albrecht, *Geschichte der römischen Literatur von Andronicus bis Boethius, mit Berücksichtigung ihrer Bedeutung für die Neuzeit,* I, 2.ª ed., Múnich - New Providence - Londres - París, 1994 [Berna, 1992], págs. 414-449, esp. 416-427; J. G. F. Powell (ed.), págs. XIII-XVII.

[7] Cf. *Cartas a Ático* XII 44, 4; de los *Academica priora,* primera versión de los finalmente llamados *Academici libri,* sólo se conserva el *Lucullus* (sobre la cronología precisa de esta obra cf. M. Griffin, «The composition of the *Academica.* Motives and versions», en B. Inwood, J. Mansfeld [eds.], *Assent and argument. Studies in Cicero's* Academic books. *Proceedings of the 7th Symposium Hellenisticum* [...], Leiden - Nueva York - Colonia, 1997, págs. 1-35).

[8] Para detalles de carácter cronológico acerca de esta obra y de *Div.* y *Fat.* pueden consultarse nuestras respectivas introducciones en un próximo volumen de la B. C. G.; acerca de *Nat.,* cf. pág. 39.

Año 44:

— Marzo: probable conclusión del *De divinatione* (con adiciones posteriores al asesinato de César).

— Junio: conclusión del *De fato.*

— Julio: *De gloria, Topica, Laelius de amicitia* (concluido a principios del verano del 44, antes del viaje de Cicerón a Grecia, o entre septiembre y octubre de ese mismo año, tras su regreso a Roma).

— Noviembre: *De officiis* (libros primero y segundo; conclusión del libro tercero a principios de diciembre).

La redacción final de los tratados ciceronianos de contenido filosófico-religioso *(De natura deorum, De divinatione* y *De fato; Nat., Div.* y *Fat.,* respectivamente) ha de situarse, por tanto, en los meses que transcurren entre mediados del año 45 y junio del 44, si bien la intención de escribirlos pudo surgir mucho antes. Como en tantos otros casos, no cabe determinar con exactitud el momento en que estos tratados fueron publicados definitivamente, es decir, en un número significativo de copias y tras un periodo de cierta divulgación entre los círculos eruditos romanos[9].

[9] El proceso editorial practicado en la época era complejo y lento (cf. J. Beaujeu, pág. 310, n. 1): el autor escribía *sua manu* o dictaba el original (cf. M. McDonnell, «Writing, copying and autograph manuscripts in ancient Rome», *Class. Quart.* 46 [1996], 469-491), lo hacía copiar en uno o dos ejemplares para una primera revisión a su cargo (tarea compartida, a veces, por familiares y amigos; cf., por ejemplo, *Div.* I 8) y, finalmente, mandaba reproducir el texto definitivo, introduciendo modificaciones incluso durante esta última fase (cf., por ejemplo, *Cartas a Ático* XII 6a). En cualquier caso, ha de recordarse que la difusión que experimentaba habitualmente este tipo de copias era muy limitada: cf. R. Sommer, «T. Pomponius Atticus und die Verbreitung von Ciceros Werken»,

Pese a la gran variedad de contenidos de su obra filosófica, Cicerón era consciente del carácter sistemático que ésta ofrecía, como puso de manifiesto al esbozar una ordenación de la mayoría de sus escritos en el prólogo al libro segundo del tratado *Sobre la adivinación* (II 1-4). El autor distingue en él tres grupos, de acuerdo con una clasificación bastante coherente[10]: en el primero de ellos se incluyen las obras de carácter específicamente filosófico, mencionadas en sucesión cronológica *(Hortensius, Academici libri, De finibus bonorum et malorum, Tusculanae disputationes, De natura deorum, De divinatione* y —todavía *in animo*, según sus palabras— *De fato);* el segundo grupo está formado por escritos de distintas épocas y que no se hallaban integrados, propiamente, en su proyecto filosófico de estos últimos años *(De re publica, Consolatio, Cato Maior de senectute* y *Cato);* en el tercer y último grupo se incluyen los tratados sobre retórica *(De oratore, Brutus* y *Orator),* una materia de especial relevancia para el autor, convencido de que la verdadera elocuencia no podía prescindir de la filosofía ('madre de todo buen hacer y de todo buen decir', según *Brut.* 322), al igual que la filosofía necesitaba de la elocuencia para adquirir su expresión idónea (cf. *Inv.* I 5). Cicerón, que procuró durante toda su vida pública conciliar de una manera eficaz la teoría y la práctica, es decir, el pensamiento y la acción política (dominios que él veía encarnados en las figuras de Platón y de Demóstenes, respectivamente[11]), consideraba como una tarea esencial del filósofo la de saber conjugar *sapientia* y *eloquentia,* y esta aspiración es la que determinó también, en gran medida, la realización de su obra literaria (cf. *Inv.* I 1; *De or.* III 142; *Tusc.* I 7; *Fat.* 3)[12]. En su actitud estaba implícita, naturalmente, la idea de corte platónico de que el *philosophus,* en cuanto *sapiens* o *doctus orator,* ha de asumir el compromiso de respetar la tradición *(mos maiorum)* y de defender la rectitud moral (cf. *Tusc.* V 5: *o vitae philosophia dux, o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum!),* recurriendo para ello al ejercicio de la retórica

Hermes 61 (1926), 389-422; J. J. PHILLIPS, «Atticus and the publication of Cicero's works», *Classical Weekly* 79 (1986), 227-237.

[10] Cf. P. BOYANCÉ, «Cicéron et les parties de la philosophie», *Rev. Ét. Lat.* 49 (1971), 127-154, esp. 152-153. En este prólogo no se mencionan tratados como el *De legibus* (todavía inédito), los *Paradoxa Stoicorum* (redactados entre febrero y abril del 46), el *De gloria* (en dos libros, redactados entre junio y julio del 44), el *Laelius* (concluido en otoño del 44), el *De officiis* (todavía sin redactar) y el *De virtutibus* (de finales del 44 o principios del 43; podría tratarse de una obra espuria). Cicerón también fue autor de un *De auguriis* (cf. *Div.* II 76), probablemente posterior a la redacción del *De divinatione* (cf. S. TIMPANARO, *Marco Tullio Cicerone. Della divinazione,* Milán, 1988, pág. 373; M. VON ALBRECHT, pág. 417, n. 1).

[11] Cf. L. CANFORA, «L'autobiografia intellettuale», en G. CAVALLO, P. FEDELI, A. GIARDINA (dirs.), *Lo spazio letterario di Roma antica, III: La ricezione del testo*, Roma, 1990, págs. 11-51, esp. 18-25; W. GÖRLER, «Cicero zwischen Politik und Philosophie», *Ciceroniana* 7 (1990), 61-73; A. D. LEEMAN, H. PINKSTER, J. WISSE, *M. Tullius Cicero. De oratore libri III*, IV: Buch II, 291-367; Buch III, 1-95, Heidelberg, 1996, págs. 282-290 (a propósito de *De or.* III 82-90).

[12] Cf. M. RUCH, *L'*Hortensius *de Cicéron. Histoire et reconstitution*, París, 1958, págs. 27-35; A. MICHEL, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader,* París, 1960; «Rhétorique et philosophie dans les traités de Cicéron», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I 3 (1973), 139-208; «La théorie de la rhétorique chez Cicéron: éloquence et philosophie», en W. LUDWIG (ed.), *Éloquence et rhétorique chez Cicéron. Entretiens sur l'antiquité classique* 28, Ginebra, 1982, págs. 109-147, esp. 110; A. ALBERTE, *Cicerón ante la retórica. La* auctoritas *platónica en los criterios retóricos de Cicerón,* Valladolid, 1987, págs. 15-23; G. CAMBIANO, «I testi filosofici», en G. CAVALLO, P. FEDELI, A. GIARDINA (dirs.), *Lo spazio..., I: La produzione del testo,* Roma, 1989, págs. 241-276, esp. 253-262.

propia de los filósofos *(rhetorica philosophorum*, más elevada que la de carácter judicial o *forensis*, según se desprende de *Del supremo bien y del supremo mal* II 17; *Nat.* III 9).

No podemos entrar a discutir cuál ha sido el alcance real de la aportación de Cicerón a la filosofía romana en particular o a la historia del pensamiento en general. Su acierto se ha puesto en duda con frecuencia, llegándose a cuestionar —en términos a veces muy injustos— la originalidad, la calidad e incluso la licitud de su empresa[13]. En realidad, resulta difícil rebatir el perfil poco entusiasta que suele trazarse, en términos absolutos, del legado propiamente filosófico de Cicerón, tanto por la relativa superficialidad e inconsistencia teórica de tal legado —condiciones que han solido achacarse al talante 'escéptico' y 'ecléctico' de su autor[14]—, como por la insuficiente elaboración formal a la que, por distintas razones, fue sometido. Como se sabe, ni el ideario de Cicerón —que ha de inscribirse, básicamente, en los postulados de la Academia tardía[15]— era demasiado rígido en materia filosófica, ni el método de indagación que empleó por lo general —de un pragmatismo muy romano, basado sobre todo en la contraposición sistemática de argumentos *(disputatio in utramque partem;* cf. *Nat.* I 11; *Fat.* 1)— era el más adecuado para una exposición rigurosa y detallada de sus propias creencias. Ello no significa que no las tuviera, o que fuese pesimista respecto a las posibilidades de una aproximación objetiva a la verdad, entendida siempre por él como la mayor y más bella de las aspiraciones (cf. *Del supremo bien y del supremo mal* I 3: «no cabe límite alguno en la persecución de la verdad, si ésta no ha llegado a encontrarse; y cansarse de buscar es un oprobio, cuando es tan bello lo que se busca»). Según se desprende de sus propios textos, Cicerón consideraba que la distinción entre lo verdadero y lo falso entraña dificultad, pero no es imposible (cf. *Nat.* I 12), y que, en cualquier caso, el filósofo siem-

[13] Cf., por ejemplo, V.-J. HERRERO, págs. 8, 10-11. Esta opinión se extendió, sobre todo, desde que la suscribiera Th. Mommsen, con su contundencia característica (cf. B. WEIL, *2000 Jahre Cicero,* Zúrich - Stuttgart, 1962, págs. 297-362). Como ya sugirió E. LÖFSTEDT, «Cicero's life and work», *Roman literary portraits,* tr. P. M. FRASER, Oxford, 1958 [= *Romare*, Estocolmo, 1956], págs. 67-92, esp. 68, la acritud del juicio de Mommsen —obstinado *Ciceromastix*— se explica sobre todo por la fanática admiración que el historiador alemán sentía hacia César (principal antagonista de Cicerón) y por su perspectiva de análisis, que era eminentemente política.

[14] Cf. U. KNOCHE, «Cicero: ein Mittler griechischer Geisteskultur», *Hermes* 87 (1959), 57-74, esp. 73-74; W. BURKERT, «Cicero als Platoniker und Skeptiker. Zum Platonverständnis der 'Neuen Akademie'», *Gymnasium* 72 (1965), 175-200; W. GÖRLER, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie,* Heidelberg, 1974, págs. 185-197. La actitud de Cicerón se ha intentado explicar alegando diferentes causas, seguramente coadyuvantes en el fondo: por su erudición de tipo helenístico (cf. M. L. COLISH, *The Stoic tradition from antiquity to the early middle ages, I: Stoicism in classical Latin literature,* 2.ª ed., Leiden - Nueva York - Copenhague - Colonia, 1990 [1985], págs. 67-69), por el influjo de su formación retórica, por su interés predominantemente informativo o descriptivo, por su carácter propenso a la tolerancia intelectual (cf. A. MICHEL, «À propos du souverain bien: Cicéron et le dialogue des écoles philosophiques», en J. BIBAUW [ed.], *Hommages à Marcel Renard,* Bruselas, 1969, págs. 610-621, esp. 619-621; M. VON ALBRECHT, pág. 440; J. G. F. POWELL [ed.], pág. 3), etc. En cualquier caso, el llamado 'eclecticismo' de Cicerón no tiene por qué ser considerado como una especie de miasma metodológico («he is an eclectic, like most wise people», según afirma E. LÖFSTEDT, pág. 81), ya que el procedimiento podía aportarle en teoría, además de una cierta imparcialidad, exhaustividad *(ex utroque perfectius;* cf. *Nat.* I 11; A. MICHEL, «Traités», págs. 190-192).

[15] La escuela había sido refundada como 'Academia nueva' por Arcesilao y por Carnéades, ambos muy influidos por el escepticismo de Pirrón; pero, como indica P. STEINMETZ, «Anfänge», pág. 211, Cicerón perteneció de hecho a la 'Academia antigua' restablecida por Antioco en el 89 *(Brut.* 315; *Ac.* I 13; *Luc.* 70); en general, cf. A. WEISCHE, *Cicero und die Neue Akademie. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des antiken Szeptizismus,* Münster, 1961.

pre podía limitarse a investigar lo meramente 'probable' *(probabile)* o 'verosímil' *(veri simile),* sin someterse a ataduras de escuela y ejercitando, de esa manera, su propia libertad intelectual (cf. *Tusc.* V 33: «nosotros vivimos al día, y decimos todo aquello que, con apariencia de probable, ha llegado a impresionar nuestro espíritu; así es como sólo nosotros conseguimos ser libres»). Sobre estos últimos conceptos, de gran significación epistemológica para nuestro autor (cf., por ejemplo, *Luc.* 32), en cuanto que hacían de la filosofía algo más que la plasmación de un mero 'afán de polémica' *(studium disserendi,* como se apunta a propósito del académico Cota en *Div.* I 8), se basó también buena parte de su teoría político-moral[16].

Pese a la sincera admiración que sentía por figuras del pensamiento ya clásicas por entonces, como la de Platón *(deus ille noster,* según *Cartas a Ático* IV 16, 3)[17] o la de

[16] Cf. A. S. PEASE, *M. Tulli Ciceronis de natura deorum,* I-II, Cambridge (Mass.), 1955-1958, págs. 14-16. El término *probabile,* de origen retórico (cf. J. G. F. POWELL, «Cicero's translations from the Greek», en J. G. F. POWELL [ed.], págs. 273-300, esp. 294), alude, en general, a cuanto puede someterse a prueba y, además, recibir sanción favorable (cf. *Tusc.* IV 7; *Nat.* I 12; *Div.* II 150; *Sobre los deberes* II 8, III 20; G. CAMBIANO, pág. 257). Acerca del concepto de 'verosímil' cf. TH. FUHRER, «Der Begriff *veri simile* bei Cicero und Augustin», *Mus. Helv.* 50 (1992), 107-125; W. GÖRLER, «Ein sprachlicher Zufall und seine Folgen: 'Wahrscheinliches' bei Karneades und bei Cicero», en C. W. MÜLLER, K. SIER, J. WERNER (eds.), *Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike. Kolloquium der Fachrichtungen Klassische Philologie der Universitäten Leipzig und Saarbrücken am 21. und 22. November 1989 in Saarbrücken,* Stuttgart, 1992, págs. 159-171 (esp. 166-169, donde se observa que Cicerón prefirió el concepto de *probabile* al de *veri simile* por sus mayores posibilidades lingüísticas y por sus connotaciones positivas desde el punto de vista epistemológico).

[17] Cf. *Tusc.* I 79; *Nat.* II 32. Como *Platonis aemulus* (QUINTILIANO X 1, 123, en referencia sobre todo a *Rep.* y *Leyes*: cf. J. G. F. POWELL [ed.],

Aristóteles *(princeps philosophorum,* una vez exceptuado Platón, según declara Pisón en *Del supremo bien y del supremo mal* V 7)[18], la intención última de Cicerón nunca fue, seguramente, la de especular como lo hicieron los filósofos griegos en los que se inspiraba. Su objetivo parece haber sido más bien el de ofrecer a sus conciudadanos —muy mal pertrechados, todavía, en materia filosófica— una obra comprensible, útil y adecuada a las necesidades de la Roma de su tiempo, parte de cuya intelectualidad no terminaba de ver con buenos ojos el cultivo de una disciplina foránea como la filosófica (cuya lenta penetración en Italia se produjo, sobre todo, a raíz de la toma de Atenas por parte de Sila, en el año 88, pero que había comenzado a abrirse camino desde mediados del siglo II[19]).

pág. 5, n. 9; A. A. LONG, «Cicero's Plato and Aristotle», *ib.*, págs. 37-61, esp. 43) y *summus Platonis imitator* (LACTANCIO, *Inst.* III 25, 1), Cicerón recoge en el conjunto de su obra más de trescientas alusiones platónicas (cf. H. DÖRRIE, *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus. Bausteine 1-35: Text, Übersetzung, Kommentar. Aus dem Nachlaß herausgegeben von A. Dörrie,* Stuttgart - Bad Cannstatt, 1987, pág. 484).

[18] Pese al juicio de S. TIMPANARO, pág. XXIV, según el cual Cicerón conocía casi exclusivamente el Aristóteles de los diálogos, hoy perdido (cf. *Cartas a Ático* IV 16, 2), y no el de los tratados (cf., asimismo, A. A. LONG, págs. 42-43), creemos que también la obra esotérica del estagirita pudo haber influido profundamente —aunque sea por vía indirecta— en nuestro autor (cf. A. ESCOBAR, «Reminiscencias aristotélicas en el *De divinatione* ciceroniano. Reflexiones en torno a la edición de Aristóteles en la Roma del s. I a. C.», *Cuad. Filol. Clás. (Ests. grs. e ides.),* n. s. 2 (1992), 237-248; PH. J. VAN DER EIJK, «Aristotelian elements in Cicero's *De divinatione*», *Philologus* 137 (1993), 223-231; no obstante, acerca de la escasa repercusión que parece haber tenido en Roma la edición aristotélica de Andronico, cf. J. BARNES, «Roman Aristotle», en J. BARNES, M. GRIFFIN [eds.], Philosophia togata, *II: Plato and Aristotle at Rome,* Oxford, 1997, págs. 1-69).

[19] Cf. A. D. LEEMAN, Orationis ratio. *Teoria e pratica stilistica degli oratori, storici e filosofi latini* [= Orationis ratio. *The stylistic theories*

Según suele reconocerse hoy, la obra filosófica ciceroniana es de un mérito innegable como producción literaria en sí. Se trata, al fin y al cabo, de la obra vastísima de un autor esencial, capaz de ejecutar —prácticamente *ex nihilo* y pese a la indiferencia o la franca animadversión de parte de sus compatriotas— un proyecto inteligente y riguroso, de enorme importancia para las letras romanas y que fue de gran trascendencia para la cultura occidental.

2. *La literatura filosófica romana en época de Cicerón*

La obra filosófica ciceroniana contó con muy escasos precedentes en Roma. El género apenas había podido arraigar en un ambiente cultural en el que todavía tendía a confundirse filosofía con especulación sofística, y en el que no llegó a calar lo suficiente el empeño de pioneros tan ilustres como el propio Enio[20]. Cuando Cicerón redactó su obra, las

and practice of the Roman orators, historians and philosophers, I-II, Amsterdam, 1963], intr. E. Pasoli, Bolonia, 1974, págs. 265-291, 582-588, 668-670. En el 155 era recibida en Roma la embajada formada por el académico Carnéades, el estoico Diógenes y el peripatético Critolao (cf., por ejemplo, *De or.* II 155-161; Gelio, VI 14, 8-10), cuya urgente repatriación propuso Catón (cf. Plutarco, *Cato mai.* 22, 6-7); en torno al 144, Cornelio Escipión Emiliano acoge al estoico Panecio (cf. *Luc.* 5), mientras que Posidonio, discípulo de éste, ya mantuvo una estrecha relación con buen número de eruditos romanos; acerca de esta cuestión, en general, cf. E. Rawson, *Intellectual life in the late Roman republic,* Londres, 1985; M. Griffin, J. Barnes, Philosophia togata. *Essays on philosophy and Roman society,* Oxford, 1989; J. G. F. Powell (ed.), págs. 14-17.

[20] Sobre estos primeros vagidos de la filosofía romana, en general, cf. A. Arcellaschi, «Ennius et l'apparition d'un langage philosophique», en P. Grimal *(et al.), La langue latine, langue de la philosophie. Actes (...),* Roma, 1992, págs. 59-73. Es significativo, por ejemplo, que el término *philosophus* se documente en la literatura arcaica con el sentido peyorativo de 'embustero' (Plauto, *Rud.* 986; cf. G. Petrone, «Plauto e il vocabolario della filosofia», *ib.,* págs. 51-57, y, en general, J. A. Enríquez, «El ámbito de la filosofía latina», *Cuad. Filol. Clás.* 5 (1973), 361-429, esp. 364-388), pese a testimonios de apariencia menos agresiva como el de Enio, *Androm.,* frag. 95 J: *philosophandum est paucis* [sc. *verbis*]*; nam omnino haud placet* (cf. *Tusc.* II 1; Gelio, V 15, 9 y 16, 5; A. Kessissoglu, «Enniana», *Rheinisches Museum* 133 [1990], 70-80, esp. 71-72, quien lo compara a Heráclito, frag. 22 B 35 DK). En cualquier caso, hasta el propio Cicerón se encarga de recordar que la filosofía (que tiene para él un sentido esencialmente práctico, es decir, político: cf. A. Grilli, «A proposito del concetto di filosofia in Cicerone», *Latomus* 45 [1986], 855-860) es terreno abonado para cualquier disparate *(nihil tam absurde dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophorum,* según *Div.* II 119).

dos corrientes de pensamiento de mayor éxito en Roma eran el epicureísmo y el estoicismo, o, más bien, lo que quedaba de estas doctrinas helenísticas, una vez difuminados en gran medida sus postulados originales, como consecuencia del eclecticismo general dominante y de la considerable erosión ejercida por el influjo simplificador de las interpretaciones de carácter popular. Ambas escuelas, que se percibían en cierto modo como antitéticas, resultaban insatisfactorias para él. El epicureísmo, pese al crédito de que gozaba en ciertos ámbitos eruditos[21] y pese a la autoridad literaria que había pretendido conferirle Lucrecio con su grandioso poema *De rerum natura*[22] (obra que se sumaba al arduo trabajo ya

[21] Es bien conocida la filiación epicúrea de su buen amigo Ático (al menos en un primer momento: cf. J. G. F. Powell [ed.], pág. 29, n. 77) o la de Filodemo de Gádara, a quien se refiere el *homo vere humanus* de *Pis.* 68.

[22] Frente al *sermo vulgaris* epicúreo, Cicerón encontró en la obra de Lucrecio *ingenium* y *ars* (cf. *Quint.* II 10, 3), y se encargó de editarla o, al menos, de corregir sus erratas (según parece desprenderse del *Cicero emendavit* de S. Jerónimo, *Chron.* a. 94, dato procedente quizá de Suetonio), ya fuera por su calidad literaria, ya por los ruegos de Memio, a quien la obra iba dedicada (pese a su más que dudoso epicureísmo: *Fam.* XIII 1, 3; cf., no obstante, J. G. F. Powell [ed.], pág. 28), o porque Ático y Quinto estuviesen interesados en su publicación. Es difícil valorar la estima real que Cicerón sentía por el epicúreo (cf. E. Paratore, «La problematica sull'epicureismo a Roma», *Aufstieg und*

realizado previamente por los numerosos cultivadores romanos del Jardín)[23], había despertado desde siempre un enérgico y determinante rechazo por parte de nuestro autor, debido a buen seguro al perfil ideológico de esta escuela, profundamente materialista, reacia a la asunción de cualquier compromiso político por parte de sus seguidores, y que no apreciaba, en apariencia, otro bien que la *voluptas*[24]. El estoicismo, mucho más afín a la ideología de Cicerón —sobre todo en el terreno moral—, pero de una rigidez doctrinal muy ajena a su talante, tampoco terminaba de constituir para él un sistema filosófico totalmente asumible (Cicerón critica con frecuencia a los estoicos —con la ilustre excepción de Panecio— por su *adrogantia,* por su con-

Niedergang der römischen Welt I 4 (1973), 116-204, esp. 138-150; G. Cambiano, págs. 246-253), pero la influencia mutua puede ser mayor de lo que habitualmente se piensa.

[23] En el *Kêpos* o Jardín epicúreo hay que situar, entre otros, a personajes como Albucio (cf. *Nat.* I 93), Amafinio, Cacio, Patrón, Rabirio, Saufeyo o Sirón; cf., en general, H. Bardon, *La littérature latine inconnue, I: L'époque républicaine,* París, 1952, págs. 203-211; H. Jones, *The Epicurean tradition,* Londres - Nueva York, 1989, págs. 62-93, 224-229 («The invasión of Italy»); J. G. F. Powell (ed.), pág. 27, n. 69. Para nuestras referencias a las obras epicúreas hemos consultado las ediciones de H. Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887 (a propósito del testimonio ciceroniano, cf. págs. LXV-LXVIII); G. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, 2.ª ed., Turín, 1973 [1960]; M. Isnardi Parente, *Opere di Epicuro,* Turín, 1974.

[24] Cf. *De or.* III 78; *Tusc.* III 50, V 108; M. C. Stokes, «Cicero on Epicurean pleasures», en J. G. F. Powell (ed.), págs. 145-170; en Cicerón parece advertirse una cierta incomprensión interesada del sentido ascético —más que hedonista— del epicureísmo, en el que sólo encontraba *otium sine dignitate* (cf. E. Paratore, págs. 135, 146-147) y un peligroso deseo de expansión (cf. *Tusc.* IV 6-7, en referencia a las obras de Amafinio); acerca de su temprana animadversión hacia esta escuela, cf. T. Maslowski, «The chronology of Cicero's anti-epicureanism», *Eos* 62 (1974), págs. 55-78.

cepto de *providentia,* por su tendencia a la superstición y por su rigorismo ético, caracterizado por considerar la *virtus* como el único bien posible)[25]. Resulta evidente, por lo demás, que el recurso a otro tipo de escuelas de escaso arraigo en Roma por entonces, como la pitagórica o la peripatética[26], tampoco era suficiente para realizar el tipo de investigación filosófica que requería el proyecto ciceroniano, abocado a adoptar una perspectiva mucho más abierta y plural desde el punto de vista metodológico.

En cualquier caso, son todas estas corrientes de pensamiento (íntimamente relacionadas entre sí, en cuanto que se proponían dar solución a una misma serie de problemas) las que configuran el repertorio de fuentes al que tendrá que recurrir el académico Cicerón para la confección de su obra, una suma filosófica que, pese a prestar atención a doctrinas muy heterogéneas, no cabe concebir como un mero pastiche de opiniones enfrentadas. Su autor conocía los fundamentos teóricos de cada escuela lo suficiente como para poder sintetizarlos de manera correcta y coherente, de modo que, pese a haberse servido en ocasiones de manuales, epítomes, repertorios doxográficos, colecciones de *placita,* etc., y, pese a testimonios como el de *Cartas a Ático* XII 52, 3, donde Cicerón calificaba su trabajo de mera copia (apógrapha *sunt, minore labore fiunt; verba tantum adfero, quibus abundo),*

[25] Cf. S. Timpanaro, págs. XXII-XXIII; respecto a la penetración del estoicismo en Roma, cf. G. Verbeke, «Le stoïcisme, une philosophie sans frontières», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I 4 (1973), 3-42, esp. 35-40; M. L. Colish, págs. 61-158, esp. 109-126.

[26] Fue pitagórico, entre otros, Nigidio Fígulo, previsto interlocutor del *Timeo* ciceroniano y buen amigo de Varrón; peripatéticos fueron Estáseas de Nápoles (cf. *De or.* I 104), Marco Pisón (cf. *Nat.* I 16) y Cratipo (cf., en general, W. Görler, «Cicero und die 'Schule des Aristoteles'», en W. W. Fortenbaugh, P. Steinmetz [eds.], *Cicero's knowledge of the Peripatos,* New Brunswick - Londres, 1989, págs. 246-263).

su obra refleja una elaboración personal muy intensa, basada en la selección rigurosa de fuentes y en la interpretación crítica de éstas, como también se desprende del propio testimonio del autor al respecto (cf., por ejemplo, *Del supremo bien y del supremo mal* I 6; *Off.* I 6)[27]. No ha de olvidarse que en su selección de materiales también debieron de influir poderosamente los maestros a los que, una vez adquirida su formación inicial, bajo la supervisión de Quinto Mucio Escévola (Augur), tuvo acceso nuestro pensador, tanto en Roma (el epicúreo Fedro y el académico Filón)[28], como en Grecia, que seguía siendo por entonces visita obligada para todo aspirante a una formación intelectual de cierta calidad[29] (en Atenas escuchó al académico Antioco y en Rodas al influyente estoico Posidonio)[30]. Pese a los numerosos avatares de su intensa vida pública, nunca dejó de mantener contacto con filósofos de mayor o menor realce, entre los

[27] «(...) observamos lo que han dicho aquellos a quienes damos por buenos, y a ello añadimos nuestro propio juicio y nuestra propia manera de escribir» *(Del supremo bien y del supremo mal* I 6); «no como traductores, sino que, según solemos, beberemos de sus fuentes —según nuestro propio juicio y arbitrio— en la medida en que nos parezca conveniente» *(Sobre los deberes* I 6); sobre esta cuestión, en general, cf. O. Gigon, «Cicero und die griechische Philosophie», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I 4 (1973), 226-261, esp. 242-243; J. G. F. Powell (ed.), págs. 8-9, n. 20.

[28] Cicerón escuchó a Fedro en Roma *(Fam.* XIII 1, 2) y en Atenas (c. 79), donde también parece haber asistido a las lecciones del epicúreo Zenón. Escuchó a Filón, sucesor de Carnéades y de Clitómaco, entre el 88 y el 84 (cf. *Brut.* 306; Plutarco, *Cic.* 3, 1; O. Gigon, págs. 236-240).

[29] Cf. R. Weis, «Zur Kenntnis des Griechischen im Rom der republikanischen Zeit», en C. W. Müller, K. Sier, J. Werner (eds.), págs. 137-142, esp. 141.

[30] Escuchó a Antioco entre los años 79 y 78 (durante seis meses, según *Brut.* 315; cf. Plutarco, *Cic.* 4, 1); a Posidonio, quien ya había estado en Roma hacia principios del año 86 (Plutarco, *Mar.* 45, 7), entre los años 78 y 77 (Plutarco, *Cic.* 4, 5).

que podría destacarse al estoico Diódoto, con quien mantuvo una estrecha amistad hasta la muerte de éste, en el año 59 (cf. *Brut.* 309; *Cartas a Ático* II 20, 6). Cicerón añadía a esta sólida formación filosófica una biblioteca personal muy bien nutrida, que complementó en ocasiones mediante los préstamos bibliográficos de amistades como Ático o Luculo (cf., por ejemplo, *Del supremo bien y del supremo mal* III 7).

La labor filosófica de Cicerón se vio dificultada, sin embargo, por la ausencia de una tradición literaria romana en el género. Esta carencia, responsable en última instancia de la relativa insuficiencia del latín de la época como lengua filosófica, fue denunciada por Lucrecio[31] y claramente percibida por Cicerón, sobre todo a raíz del reto que supuso para él la redacción de los *Academici libri*[32]. A la dificultad intrínseca que —según suele admitirse— suponía el uso de un latín algo rudo todavía para la expresión de contenidos abstractos, apenas paliada por los escarceos terminológicos de la literatura sapiencial precedente, se unía el hecho de que parte de la erudición romana contemporánea, capaz de acceder directamente a las fuentes griegas, advertía las limitaciones de su lengua respecto al modelo que representaba la rica tradición helénica y cuestionaba la necesidad de una tarea como la que Cicerón, con indudable clarividencia, se había propuesto. Entre los detractores de la literatura filosófica en latín ha solido situarse —con bastante injusticia— a

[31] De manera expresa (al referirse a la *patrii sermonis egestas* en I 832 y III 260; cf. también I 136-145 y V 335-337; J. Marouzeau, «*Patrii sermonis egestas*», *Eranos* 45 [1947], 22-24), y también en la práctica, como revelan, por ejemplo, sus esfuerzos para traducir el término griego *átomos* en I 54-61; sobre su meritoria aportación a la lengua filosófica latina, cf. C. Bailey, *Titi Lucreti Cari de rerum natura libri sex,* I, 2.ª ed., Oxford, 1972 [1949, 1947], págs. 132-171.

[32] Cf. C. Lévy, «Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance: essai de synthèse», en P. Grimal *(et al.),* págs. 91-106, esp. 93.

Varrón, quien alegaba que los romanos cultos ya leían filosofía en griego, mientras que los menos cultos no lo harían ni siquiera en su propia lengua (según se desprende de *Ac.* I 4, con réplica posterior de Cicerón en I 9-10; la misma idea se recoge también en *Del supremo bien y del supremo mal* I 1)[33].

Al llevar a cabo su obra, nuestro autor hizo gala de un profundo sentido del equilibrio, procurando en todo momento dotar al latín de la flexibilidad necesaria para la expresión filosófica, tanto en el ámbito léxico (mediante el enriquecimiento semántico del vocabulario usual latino)[34] como en el sintáctico, pero sin que por ello perdiera su identidad como lengua de Roma. Cicerón recurrió para conseguirlo a una serie de procedimientos bien conocidos, como el empleo de palabras latinas de significado menos técnico que sus correspondientes griegos[35] (incurriendo —deliberadamente a veces— en la inconcinidad léxica; es el caso de *prólēpsis* en *Nat.* I 43-44, o el de tantos términos traducidos del griego como se recogen en el *Timeo),* empleo de perífrasis (cf. *Del supremo bien y del supremo mal* III 15), transliteración de términos griegos ya sancionados en latín por la *consuetudo* y por el *usus*[36], introducción de neologismos *(sunt enim rebus novis nova ponenda nomina,* como se afirma en *Nat.* I 44 y, de manera muy similar, en *Ac.* I 25), etc.

A propósito de este último procedimiento, ha de destacarse que la presencia de nuevas acuñaciones es relativamente escasa en el conjunto de la obra filosófica de Cicerón, a diferencia de lo que se observa en su obra poética; son, sin embargo, significativas, y, pese a su desigual acierto y, en ocasiones, dudosa necesidad, revelan un notable interés por ampliar el léxico abstracto utilizado en la época[37]: *beatitas,*

[33] Cf. M. Ruch, *Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron. Essai sur la genèse et l'art du dialogue,* París, 1958, págs. 425-426; A. D. Leeman, págs. 288-290; F. della Corte, *Varrone, il terzo gran lume romano,* 2.ª ed., Florencia, 1970 [Génova, 1954], págs. 128-133. Su posición, en general, pudo ser parecida a la expresada por Cota en *Nat.* III 5, según B. Cardauns, *M. Terentius Varro. Antiquitates rerum divinarum,* I-II, Mainz - Wiesbaden, 1976, pág. 246; no obstante, acerca de la relevante aportación de Varrón al cultivo de la filosofía en Roma, cf. Th. Tarver, «Varro and the antiquarianism of philosophy», en J. Barnes, M. Griffin (eds.), II, págs. 130-164; Y. Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain,* Bruselas, 1997.

[34] El vocabulario podía elevar considerablemente su capacidad expresiva mediante los usos analógicos, ya fueran metonímicos o metafóricos (como el de *principatus,* gr. *hēgemonikón,* en *Tusc.* I 20; *Nat.* II 29); al respecto, cf. A. Michel, «Traités», págs. 156-158, quien considera que el empleo de imágenes favorecía, en última instancia, el objetivo ciceroniano de simplificar la lógica.

[35] Como *approbatio* por *sygkatáthesis (Luc.* 37), *visum* por *phantasía (Ac.* I 40; *Luc.* 18), *officium* por *kathēkon (Del supremo bien y del supremo mal* III 20; *Cartas a Ático* XVI 11, 4 y 14, 3), *rectum* por *katórthōma (Del supremo bien y del supremo mal* III 24), etc.

[36] Como *philosophia* (término ya incluido por Varrón en algunos de sus títulos), *rhetorica, physica, dialectica,* etc. (cf. *Ac.* I 25; *Del supremo bien y del supremo mal* III 5); un elenco alfabetizado de las palabras griegas citadas en las obras filosóficas de Cicerón recoge F. M. Brignoli, *Studi ciceroniani,* Nápoles, 1957, págs. 155-162 (véase, asimismo, P. Oksala, *Die griechischen Lehnwörter in den Prosaschriften Ciceros,* Helsinki, 1953, esp. págs. 142-146).

[37] Cicerón sabía que los resultados de este procedimiento solían ser, más que indeseables (cf. Gelio, I 10, 4, a propósito de la recomendación cesariana de rehuir los neologismos *tamquam scopulum),* de muy escasa vitalidad (cf., en general, J. Marouzeau, *Quelques aspects de la formation du latin littéraire,* París, 1949, págs. 138-141; N. Lambardi, *Il* Timaeus *ciceroniano. Arte e tecnica del* vertere, Florencia, 1982, págs. 11-12; J. G. F. Powell, «Translations», págs. 288-297). Frente a la crítica de conjunto de la lengua filosófica ciceroniana realizada por R. Poncelet (sobre todo en su *Cicéron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*, París, 1957), véase, además de la mencionada contribución de Lambardi, A. Michel, «Cicéron et la langue philosophique: problèmes d'éthique et d'esthétique», en P. Grimal *(et al.),* págs. 77-89, esp. 77; J. G. F. Powell, «Translations», págs. 284-288. También destacan los trabajos sobre el tema de C. Moreschini, «Osser-

beatitudo (Nat. I 95, donde se advierte que *utrumque omnino durum, sed usu mollienda nobis verba sunt), comprehendibilis (Ac.* I 41; cf. *Luc.* 17, 31), *confatalis (Fat.* 30), *evidentia (Luc.* 17: *perspicuitatem aut evidentiam nos, si placet, nominemus, fabricemurque si opus erit verba), indifferens (Del supremo bien y del supremo mal* III 53), *individuum* (sc. *corpus; Del supremo bien y del supremo mal* I 17), *indolentia (Del supremo bien y del supremo mal* II 11), *inmutabilitas (Fat.* 17), *medietas (Tim.* 23), *moralis (Fat.* 1), *opinabilis (Ac.* I 31), *probabilitas (Luc.* 104), *qualitas (Ac.* I 25; *Nat.* II 94; este término podría ser, en realidad, una acuñación varroniana), etc. Cicerón iniciaba así un complejo proceso de creación terminológica, que había de prolongarse sin interrupción hasta época humanística. El éxito de la tarea emprendida por nuestro autor y, en general, del método aplicado en ella lo acredita, en última instancia, su buena acogida en la tradición filosófica posterior, para la que la obra ciceroniana constituyó siempre un punto de referencia insustituible[38].

vazioni sul lessico filosofico di Cicerone», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia,* serie III, vol. 9, 1, 1979, págs. 99-178, y M. PUELMA, «Cicero als Platon-Übersetzer», *Mus. Helv.* 37 (1980), 137-178 [= I. FASEL (ed.), Mario Puelma. Labor et lima. *Kleine Schriften und Nachträge,* pról. TH. GELZER, Basilea, 1995, págs. 316-357, con «Addenda» en págs. 357-359], «Die Rezeption der Fachsprache griechischer Philosophie im Lateinischen», en I. FASEL (ed.), págs. 469-493 [= *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33 (1986), 45-69].

[38] Cf. A. MICHEL, «Cicéron et la langue philosophique», págs. 88-89. También cabe mencionar, en este sentido, a Séneca, muy sensibilizado con el problema del latín como lengua filosófica, según manifiesta, por ejemplo, su famosa *Epist.* VI 58 (cf. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, «Séneca y la lengua filosófica», en *Estudios sobre Séneca. Octava Semana Española de Filosofía. Ponencias y comunicaciones,* Madrid, 1966, págs. 63-80).

3. *El diálogo filosófico ciceroniano*

Como ya hemos señalado, Cicerón se encuentra al iniciar su proyecto filosófico con un campo prácticamente intacto. De hecho, fue en buena medida la escasa calidad formal de las obras epicúreas y estoicas que circulaban por entonces la que le puso ante la necesidad de buscar un vehículo literario apropiado para la realización de su plan[39]. Lo halló en el diálogo, género de rica tradición griega —tanto platónica como aristotélica— y que le permitía poner en práctica, sin excesivas dificultades, los dos objetivos esenciales que se había fijado: abundancia de contenidos y amenidad en la expresión *(copiose ornateque,* como él mismo apunta en *Tusc.* I 7; cf., de manera similar, *Nat.* I 58).

Heredero también en este aspecto de una escasa y pobre tradición propiamente romana[40], comenzó su trabajo inspirándose en el diálogo de Platón y en el de Heraclides[41], evolucionando luego hacia el del Aristóteles 'exotérico', que se caracterizaba por la inserción de largas intervenciones de

[39] Al mal estilo habitual entre los epicúreos se alude, por boca de Cota, en *Nat.* I 58-59; sobre la aridez del estilo estoico, cf. *De or.* III 66; *Parad. Stoic.* 2; *Del supremo bien y del supremo mal* III 3, IV 7, 78; *Tusc.* V 34; *Nat.* II 20; A. D. LEEMAN, pág. 273; A. ALBERTE, pág. 107.

[40] Se hace mención de algunos antecedentes latinos en M. RUCH, *Préambule,* págs. 67-71: las sátiras de Lucilio y de Varrón, el *De iure civili* de M. Bruto, padre del conspirador (cf. J. G. F. POWELL [ed.], pág. 30), la diatriba, la práctica escolar de la *controversia* (cf. E. G. SCHMIDT, «Philosophische Polemik bei Cicero», *Rheinisches Museum* 138 (1995), 222-247, esp. 226-227), etc. Cicerón era, en cualquier caso, plenamente consciente de su innovación en el ámbito literario, según se desprende de *Cartas a Ático* XIII 13-14.

[41] Cf. J. BEAUJEU, pág. 312; el diálogo practicado por Heraclides (c. 388-310) presentaba interlocutores del pasado e incluía proemios (cf. F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles, VII: Herakleides Pontikos,* 2.ª ed., Basilea - Stuttgart, 1969 [*s. a.*], pág. 66; M. RUCH, *Préambule,* pág. 52).

carácter expositivo *(oratio perpetua,* frente al estilo 'mayéutico' practicado por Platón; cf. *Del supremo bien y del supremo mal* I 29), por la anteposición de proemios (cf. *Cartas a Ático* IV 16, 2), y, finalmente, por la inclusión de personajes contemporáneos, entre los que también podía figurar el propio autor[42]. Recurriendo a este modelo, es decir, según la manera del Aristóteles hoy perdido *(more Aristotelio*[43]), Cicerón se veía autorizado a introducir los largos discursos de carácter monológico que sostienen sus personajes (generalmente contemporáneos[44]), así como sus extensos y elaborados proemios, y, por último, a incluir su participación como interlocutor más o menos activo[45].

[42] Cf. *Quint.* III 5, 1; *Cartas a Ático* XIII 19, 4 *(quae autem his temporibus scripsi* Aristotéleion *morem habent, in quo ita sermo inducitur ceterorum ut penes ipsum sit principatus);* paralelamente, los títulos de las obras suelen ir referidos al tema. El diálogo ciceroniano es, en suma, evolución lógica del último Platón (cf. M. Ruch, *Préambule,* págs. 39-43; según este mismo autor, págs. 45-55, cabe pensar que Cicerón imitara también las formas literarias —hoy desconocidas— de peripatéticos como Dicearco y de académicos como Filón o Antioco); en general, cf. G. Zoll, Cicero Platonis aemulus. *Untersuchung über die Form von Ciceros Dialogen, besonders von* De oratore, Zúrich, 1962; C. Codoñer, «El diálogo», en D. Estefanía, A. Pociña (eds.), *Géneros literarios romanos. Aproximación a su estudio,* Madrid, 1996, págs. 71-89.

[43] Cf. *De or.* III 80; *Fam.* I 9, 23; esta expresión también podría aludir a un tratamiento más filosófico de la materia (cf. A. E. Douglas, *M. Tulli Ciceronis Brutus,* Oxford, 1966, págs. XVII-XVIII, n. 1).

[44] Sólo cuatro de los diálogos sitúan su acción en el pasado (cf. K. A. Neuhausen, pág. 22): *De oratore* (91), *De republica* (129), *Cato maior* (150) y *Laelius* (129); *Hortensius* y *Catulus* presentaban —como el *Lucullus*— protagonistas ya desaparecidos, y su acción se situaba hacia finales de los años sesenta.

[45] Su intervención sólo es testimonial —aunque relevante— en el *De natura deorum,* mientras que ocupa un 54 % del *De divinatione,* según el cálculo ofrecido por E. Dickey, «*Me autem nomine appellabat:* avoidance

La forma de diálogo adoptada condicionaba, ciertamente, la belleza literaria de la obra, que, sin la vitalidad 'agonística' que supo insuflarle Platón, corría el riesgo de convertirse en un árido tratado de carácter doctrinal, con brotes más bien ocasionales de cierta calidad dramática (baste remitir, como muestra, al postizo apóstrofe que dirige Cota a Veleyo en *Nat.* I 113: *adnuere te video;* puede compararse Varrón, *Ling. Lat.* V 57). Es algo que una revisión detenida por parte del autor habría podido evitar, al paliar la escasa elaboración que ofrecen algunos de sus diálogos[46] (como se reconoce, implícitamente, al inicio del *De fato),* o al eliminar, por ejemplo, la ruptura de la ficción dramática que producen insertos del tipo *ut supra dixi,* característicos de la lengua escrita (cf., por ejemplo, *Nat.* II 65, III 59). No obstante, tampoco se le han de negar a Cicerón algunos méritos en el difícil arte del diálogo, como su notoria habilidad en el retrato de caracteres (el de Veleyo, el de Cota, el de Balbo, el de Quinto o el del propio autor, en el caso de nuestras obras), presentados siempre según su conveniencia literaria[47], o como su destreza para introducir una pluralidad de perspectivas que aumentaba la expresividad y la eficacia dialéctica —casi forense— de las *disputationes.* También cabe aludir, en este sentido, a las abundantes pinceladas cómicas —e incluso irónicas— que aparecen en estos trata-

of Cicero's name in his dialogues», *Class. Quart.* 91, n. s. 47 (1997), 584-588, esp. 585.

[46] Pese a la generosa interpretación de J. Andrieu, *Le dialogue antique. Structure et présentation,* París, 1954, págs. 320-327, esp. 323: «le dialogue tend à devenir un échange rapide de répliques, ce qui donne au lecteur une impression de vie».

[47] Cf. R. E. Jones, «Cicero's accuracy of characterization in his dialogues», *Amer. Journ. of Philol.* 60 (1939), 307-325.

dos[48], las cuales constituyen uno de los rasgos más característicos del estilo empleado por el autor (en cuya obra, por lo demás, se critica a Epicuro en varias ocasiones por su falta de sentido del humor —cf., por ejemplo, *Nat.* II 46, 74—, mientras que se alaba a Demócrito, precisamente por lo contrario [*Div.* II 30]). Muchas de estas veladas alusiones humorísticas —al igual que otras tantas de carácter propiamente filosófico— nos pasan hoy, con toda seguridad, inadvertidas.

En cuanto a la recepción de estas obras, baste destacar que los diálogos filosóficos ciceronianos parecen haber ido dirigidos sobre todo —al menos inicialmente— a un público culto pero amplio, es decir, a la *urbanitas* romana de finales de la república, interesada en los temas tratados (en cuanto que también estaba amenazada, a juicio de Cicerón, por la crisis de la *pietas,* por la superstición, etc.) y capaz de comprender el arriesgado compromiso literario asumido por el autor[49]. Su recreación del género dialógico sirvió de modelo formal para buena parte de la literatura filosófica posterior, tanto antigua, como tardoantigua y medieval[50]. Cabe recordar a este respecto que las obras teológicas de Cicerón, integradas en el tradicionalmente llamado 'corpus de Leiden'[51], fueron apreciadas desde muy temprano, como demuestra el amplio conocimiento que tenía de ellas un erudito como Hadoardo, en pleno siglo IX (plasmado en sus *excerpta* del *Vat. Regin. Lat.* 1762)[52], o un humanista de la talla de Petrarca en el XIV.

Respecto a la pervivencia de estos tratados en España, baste decir, con carácter general, que, frente a lo que cabría esperar en un principio y pese a la existencia de reminiscencias literarias significativas a partir del siglo XIV, no parecen haber suscitado un especial interés entre nosotros en ningún momento, limitándose su presencia a una serie de citas breves, dispersas y, a menudo, de puro acarreo, resultado del despojo de los más variados centones medievales. Una de las causas más importantes de este cierto desdén pudo ser, a nuestro juicio, la dificultad ideológica que todavía entrañaba, por diversas razones, el empleo doctrinal y literario de

[48] Podría destacarse entre ellas, por ejemplo, la que —en tono casi histriónico, y citando un conocido pasaje de Cecilio Estacio— se introduce en *Nat.* I 13.

[49] Cf. M. RUCH, *Préambule,* págs. 421-427; también hubo mujeres que se interesaron vivamente por sus obras, como Cerelia, quien —para irritación de Cicerón— logró acceder al *Del supremo bien y del supremo mal* antes de lo deseado por el autor (cf. *Cartas a Ático* XIII 21a, 2).

[50] Cf. D. MARSH, *The Quattrocento dialogue. Classical tradition and humanist innovation,* Cambridge (Mass.) - Londres, 1980, esp. págs. 1-23.

[51] Dos de sus más importantes testigos manuscritos, copiados ambos a mediados del s. IX y coincidentes en Corbie durante el tercer cuarto de ese mismo siglo —*Voss. Lat.* F. 84 (A) y *Voss. Lat.* F. 86 (B)—, se conservan en dicha ciudad; acerca de la historia de nuestros textos en su conjunto, cf. R. H. ROUSE, «*De natura deorum, De divinatione, Timaeus, De fato, Topica, Paradoxa Stoicorum, Academica priora, De legibus*», en L. D. REYNOLDS (ed.), *Texts and transmission. A survey of the Latin classics*, Oxford, 1986 [1983], págs. 124-128. La mayoría de los manuscritos medievales tardíos y renacentistas desciende del *Vindob. Lat.* 189 (V, princ. s. IX); en los fondos españoles destacan el *Escor.* Q.I.21 (s. XIII), y el *Matrit.* 9116 (f. s. XIV; cf. L. D. REYNOLDS, «Petrarch and a Renaissance Corpus of Cicero's *philosophica*», en O. PECERE, M. D. REEVE [eds.], *Formative stages of classical traditions: Latin texts from antiquity to the renaissance. Proceedings of a conference held at Erice, 16-22 october 1993, as the 6th Course of International School for the Study of Written Records,* Spoleto, 1995, págs. 409-433).

[52] Cf. M. SCHANZ, C. HOSIUS, págs. 544-550; M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters,* I-III, Múnich, 1964-1965 [1911-1931], en I, págs. 478-483; CH. H. BEESON, «The *collectaneum* of Hadoard», *Classical Philology* 40 (1945), 201-222; P. L. SCHMIDT, *Die Überlieferung von Ciceros Schrift* De legibus *in Mittelalter und Renaissance,* Múnich, 1974, págs. 134-152; D. GANZ, *Corbie in the Carolingian Renaissance,* Sigmaringa, 1990, págs. 92-97.

esta parte de la filosofía escrita por Cicerón, pese al calculado 'revival' de tales fuentes paganas que habían alentado algunos humanistas[53].

4. *Filosofía y religión*

Los tratados *De natura deorum, De divinatione* y *De fato* se hallan íntimamente relacionados entre sí[54]. Concebidos como una trilogía (cf. *Div.* II 3), configuran la llamada 'teología' ciceroniana, en cuanto que se dedican a analizar, sobre todo, el problema que entraña la definición de la divinidad, así como el que supone delimitar la relación existente entre ésta y los hombres (siempre determinada de manera decisiva, en el ámbito romano, por la mediación que representaban, en cada momento histórico, el Estado y sus instituciones)[55]. Pese a su reducida extensión, la unión de los

[53] Así hemos intentado mostrarlo en «La pervivencia del corpus teológico ciceroniano en España», *Rev. Esp. de Filos. Med.* 4 (1997), 189-201 (con bibliografía).

[54] El *De divinatione* y el *De fato* son continuación del *De natura deorum* (cf. *Nat.* III 19; *Div.* I 8; *Fat.* 1), en cuanto que el problema de la adivinación guarda estrecha relación con el de la existencia de los dioses y, por otra parte, se halla íntimamente unido al concepto de destino, sobre todo en el pensamiento estoico (cf., por ejemplo, *Nat.* I 55, II 162-163, 166; A. S. PEASE, *M. Tulli Ciceronis de divinatione libri duo,* Darmstadt, 1963 [= *University of Illinois Studies in Language and Literature* 6 (1920), 161-500, y 8 (1923), 153-474], pág. 10; F. GUILLAUMONT, *Philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination,* Bruselas, 1984, págs. 151, 159).

[55] Como bibliografía general acerca de este conjunto de obras puede mencionarse la siguiente: P. BOYANCÉ, «Les méthodes de l'histoire littéraire. Cicéron et son œvre philosophique», *Études sur l'humanisme cicéronien,* Bruselas, 1970, págs. 199-221 [= *Rev. Ét. Lat.* 14 (1936), 288-309]; M. VAN DEN BRUWAENE, *La théologie de Cicéron,* Lovaina, 1937; H. A. K. HUNT, *The humanism of Cicero,* Melbourne, 1954, págs. 125-158; A. TRAGLIA, *Le opere filosofiche di Cicerone,* Roma, 1963-1964,

tres tratados constituye una pequeña enciclopedia del pensamiento filosófico y religioso de la antigüedad, un tesoro casi perdido cuyas exiguas reliquias pueden conocerse hoy, aunque sólo sea en cierta medida, gracias al testimonio de recopilaciones como la que Cicerón confeccionó, no tanto desde la perspectiva del anticuario —más acorde con el temperamento de un Varrón—, como desde la del estadista romano, culto e interesado por la relación existente entre filosofía y religión, así como por la proyección política y social de ambos dominios en el seno del Estado[56].

Cicerón escribe sus obras en un momento de profunda transformación social, casi de convulsión. La religión romana tradicional —una superposición de estratos de muy diversa cronología, ya fosilizados en muchos casos (es signi-

págs. 39-55; W. SÜSS, *Cicero. Eine Einführung in seine philosophischen Schriften (mit Ausschluß der staatsphilosophischen Werke),* Maguncia, 1966, págs. 93-133; K. BRINGMANN, *Untersuchungen zum späten Cicero,* Gotinga, 1971, págs. 171-181; M. L. COLISH, págs. 65-79, 109-126; P. MACKENDRICK, K. L. SINGH, *The philosophical books of Cicero,* Londres, 1989, págs. 169-204, 345-353; H. STRASBURGER, *Ciceros philosophisches Spätwerk als Aufruf gegen die Herrschaft Caesars,* ed. G. STRASBURGER, Hildesheim - Zúrich - Nueva York, 1990; C. LÉVY, Cicero Academicus. *Recherches sur les* Académiques *et sur la philosophie cicéronienne,* Roma, 1992, esp. págs. 557-619; F. GUILLAUMONT, «*De natura deorum, De divinatione, De fato*», en R. GOULET (dir.), II, C 123, págs. 382-393; FCO. L. LISI, «Escritos filosóficos», en C. CODOÑER (ed.), *Historia de la literatura latina,* Madrid, 1997, págs. 345-363.

[56] A propósito de toda esta cuestión puede consultarse, además de los manuales tradicionales, J. SCHEID, *La religión en Roma* [= *Religion et piété à Rome,* París, 1985], tr. J. J. CAEROLS, Madrid, 1991; J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, *Continuity and change in Roman religion,* Oxford, 1979, Y. BONNEFOY (dir.), *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo, III: De la Roma arcaica a los sincretismos tardíos,* ed. J. PÒRTULAS, L. DUCH [= *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique,* París, 1981], tr. M. SOLANA, Barcelona, 1997.

269.-2

ficativa al respecto, por ejemplo, la mención del *iuges auspicium* que se recoge en *Div.* II 77)— experimentaba una descomposición evidente[57], y la práctica cultual y ritual reflejaba con mayor fidelidad los entresijos del interés político que las creencias íntimas de una población como la romana, instruida, urbana, y cuya mentalidad nada tenía ya de arcaica[58]. En ese panorama de cambio ha de inscribirse la vigorosa irrupción de nuevos cultos y de nuevas supersticiones que Roma sufría por entonces, como consecuencia natural de su expansión por todo el Mediterráneo. Fue una época de ansiedad e incertidumbre (bien reflejadas, por ejemplo, en *Div.* II 83, 86, 149)[59], ante las cuales se produjeron muy diversas reacciones en el ámbito literario. Entre ellas cabe destacar la de Varrón (cuyas *Antiquitates rerum divinarum,* dedicadas a César, conoció a buen seguro nuestro autor[60]),

[57] Suele recordarse al respecto cómo hasta un tibio en materia religiosa como César había llegado a adquirir la condición de *pontifex maximus* (c. 63; cf. A. S. Pease, *Nat.*, págs. 10, 12; F. Guillaumont, «Cicéron et le sacré dans la religion des philosophes», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* [1989], 56-71).

[58] Como luego reflejarán, en buena medida, los *Fasti* ovidianos. Esta idea de 'progreso', también aplicable en el ámbito de lo religioso, se observa claramente en *Div.* II 70.

[59] Cf., asimismo, Y. Lehmann, págs. 67-79.

[60] No parece poder documentarse, sin embargo, una influencia directa sobre el *De natura deorum,* según concluye Y. Lehmann, págs. 221-222. En opinión de este mismo autor («Religion et politique. Autour des *Antiquités divines* de Varron», *Rev. Ét. Lat.* 64 [1986], 92-103), la dedicatoria de sus dieciséis libros de *Antiquitates* a César (hacia otoño del año 47, según propone F. Della Corte, pág. 123, n. 19; no obstante, cf. H. D. Jocelyn, «Varro's *Antiquitates rerum divinarum* and religious affairs in the late Roman republic», *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 65 [1982], 148-205, esp. 164-177, donde se plantea la posibilidad de que la obra se compusiera entre el 62 y el 55) hubo de resultar dolorosa para Varrón, como partidario de Pompeyo, pero fue ineludible en conciencia.

la del pitagórico Nigidio Fígulo (en un tratado *De dis,* no conservado) o la del propio Cicerón, por no mencionar la original propuesta de Lucrecio, que, en realidad, partía de un trasfondo ideológico coincidente en cierto sentido con el de los autores antes citados. Tales iniciativas, muy distintas entre sí, respondían a un mismo desafío filosófico, y muestran el elevado nivel de especulación al que se había logrado llegar en la época, gracias, sobre todo, al interés que habían ido suscitando los planteamientos estoicos en materia teológica[61]. El intenso debate teórico reflejaba en el fondo la crisis final de un sistema y, asimismo, el inicio de una nueva sensibilidad, sobre la que el cristianismo había de arraigar con fuerza —y, como es natural, en todas sus dimensiones— no mucho después.

Conviene destacar al respecto que, pese a la intención política que, a buen seguro, alimentaba la erudición de estos autores romanos del siglo I a. C., sus propuestas trascendían el mero interés social; es decir, rebasaban la perspectiva externa, esencial en la religión romana, invadiendo también —y con idéntica legitimidad— el terreno de la religiosidad subjetiva. Es el caso, por ejemplo, de estas obras ciceronianas. En ellas no se ignora, en ningún momento, la dimensión política y social —moral, en el fondo— de una práctica religiosa basada tradicionalmente en el concepto de *pietas*[62], pero tampoco se olvida la dimensión subjetiva o personal de esa misma práctica, un nivel de pensamiento que sería erróneo identificar con la *superstitio* denunciada por Cicerón

[61] Los cuales estaban muy en boga ya por toda la ecúmene, y que el propio S. Pablo, pocos años después, intentaría aprovechar —sin demasiado éxito— en su famoso discurso a los filósofos atenienses (cf. *Hechos de los Apóst.* 17, 19-34).

[62] Sobre las diversas manifestaciones de este concepto —de carácter más bien externo, por lo general—, cf. J. Scheid, págs. 9, 20.

(cf., por ejemplo, *Nat.* II 71), y que era el que promovía en última instancia, desde la propia sociedad, muchas de las transformaciones y redistribuciones que el sistema experimentaba.

Cicerón, como tantos filósofos griegos que le precedieron y como la mayoría de sus contemporáneos, no cree en una teología 'poética' o 'civil' que a nadie podía ya satisfacer[63], e indaga en un concepto de *religio* basado sobre criterios distintos, es decir, fundado en la naturaleza *(natura)* —capaz de revelar, por sí misma, la existencia de una divinidad con la que incluso tiende a identificarse (cf. *Nat.* I 2, II 5, 81-82)— y basado también en la razón *(ratio),* único recurso frente a los absurdos de la costumbre *(consuetudo)* y frente al deterioro social que producía —pese a la existencia de una creciente inquietud religiosa *(Nat.* II 5)— el también creciente abandono del culto tradicional (cf., por ejemplo, *Nat.* I 83 y I 3-4, respectivamente)[64]. Cicerón pretendía mostrar, en última instancia, que la divinidad también podía ser

[63] Empezando por Varrón, quien, frente al *genus mythicon* (cf. S. Agustín, *Ciudad de Dios* VI 5), parece haber defendido el *physicon* o filosófico —de base racional, pero complejo y de una inquietante tendencia hacia la *dissensio*— a los efectos teóricos, y el *civile* —como base de todo buen gobierno— a los efectos prácticos (cf. F. Della Corte, págs. 123-134), sin argumentar claramente, no obstante, a favor de una posible integración de ambos (véase al respecto Y. Lehmann, págs. 193-225, esp. 215; acerca de la escisión varroniana entre razón teórica y razón práctica cf. *ib.,* págs. 342-374).

[64] *Natura* y *ratio* son conceptos que aparecen estrechamente ligados en la producción filosófica ciceroniana: cf., por ejemplo, *Nat.* I 20, 46, 67, 73; II 30, etc. Acerca de la definición de *ratio* (en sentido estricto: cf. *Nat.* II 34, 153, frente al ejercicio retórico de Cota en III 66-75, donde se describe más bien una supuesta *malesuada ratio*), puede consultarse *Nat.* II 18; III 69, 71.

objeto de estudio filosófico[65], y, asimismo, que la superioridad en materia religiosa que, a su entender, ostentaba Roma frente a los griegos, como base del poder del Estado (cf. *Leyes* II 69; *Harusp. resp.* 19; *Nat.* II 8 y, con carácter general, Polibio VI 56, 6-12), no debía —ni podía— sustentarse sobre la falsedad y el engaño (cf. *Nat.* I 3; II 5, 9, 70; III 53)[66]. De ahí que en su obra se pregunte, sobre todo, por la verdadera definición de la divinidad *(quid aut quale sit deus,* según afirma Cota en *Nat.* I 60) y por la posible actuación real de ésta sobre la vida humana, entre otros muchos temas (cf. *Nat.* I 14).

Según hemos indicado, resulta difícil concretar la adscripción filosófica ciceroniana, que no basta con tildar de 'académica' y que, probablemente, experimentó una cierta evolución con el paso del tiempo (avanzando hacia una posición de corte más escéptico, según parece sugerirse en *Nat.* I 6). Pero no resulta menos arriesgado pretender averiguar la auténtica naturaleza del sentimiento religioso de Cicerón, sobre todo si se toman como único punto de apoyo las opiniones expresadas en estos tratados, por boca de unos personajes literarios y, además, en el estrecho marco de unas obras concebidas y escritas para su posterior divulga-

[65] Casi científico *(veritas,* frente a *opinio),* según se desprende de las palabras de Cota en *Nat.* I 60-61; II 2 *(talibus praesertim de rebus;* sc. *physicis).*

[66] La invención del temor religioso, como procedimiento para someter a una población inculta, se la atribuye Livio al rey Numa (I 19, 4: *deorum metum iniciendum ratus est;* cf. *Nat.* I 77, 118; *Div.* I 105); sobre la ingenuidad de fondo que subyace en tal acusación, tan repetida históricamente, cf. J. H. W. G. Liebeschuetz, págs. 6-7 (acerca del racionalismo que caracteriza buena parte de la literatura teológica de finales de la república, cf. *ib.,* págs. 29-39).

ción[67]. Se ha criticado con frecuencia el carácter aparentemente superficial de la religiosidad de Cicerón, así como su manifiesto pragmatismo, tendente a concebir la religión como un instrumento que funda el Estado y que actúa en beneficio de éste *(rei publicae causa;* cf. *Div.* II 75)[68]. Se olvida así, en cierto modo, la intención principal de su obra, expresada sobre todo en sus propios prólogos *(Nat.* I 1-14; *Div.* I 1-7) y que no parece haber sido en ningún momento la de confesar pública y pormenorizadamente un ideario personal *(quid quaque de re ipsi sentiamus,* según *Nat.* I 10), sino la de recabar información y doctrina para sus conciudadanos, actuando en consonancia con la generosidad intelectual que el autor preconizaba *(Del supremo bien y del supremo mal* III 65-66) y con el fin —podemos añadir— de rescatar, de preservar y hasta de mejorar lo poco que todavía quedaba del antiguo sistema, aquel que, mediante el respeto hacia un razonable *mos maiorum,* había sido para los romanos, du-

[67] Su compromiso religioso personal fue más bien escaso según K. Latte, *Römische Religionsgeschichte,* Múnich, 1967 [1960], págs. 285-286, quien aduce al respecto el lírico testimonio —escasamente probatorio— de *Fam.* XIV 4, 1, dirigido a Terencia («deseo verte cuanto antes, vida mía, y morir entre tus brazos, ya que ni los dioses —a los que tú has venerado tan castamente—, ni los hombres —a quienes yo siempre serví— nos han mostrado su gratitud»); para una valoración distinta cf., por ejemplo, V. Guazzoni Foà, *I fondamenti filosofici della teologia ciceroniana,* Milán, 1970, págs. 107-115, o, subrayando el anhelo racionalista de la posición ciceroniana, L. Tarán, «Cicero's attitude towards stoicism and skepticism in the *De natura deorum*», en K.- L. Selig, R. Somerville (eds.), Florilegium Columbianum. *Essays in honor of Paul Oskar Kristeller,* Nueva York, 1987, págs. 1-22.

[68] Cf., por ejemplo, U. Heibges, «Cicero, a hypocrite in religion?», *Amer. Journ. of Philol.* 90 (1969), 304-312; A. Ben Mansour, «Aspects de la religion de Cicéron», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé,* 4.ª serie, núm. 3 (1970), 359-373.

rante siglos, garante del orden republicano y soporte eficaz de una civilización floreciente.

5. *«Sobre la naturaleza de los dioses». Datación*

Cicerón escribió su tratado *Sobre la naturaleza de los dioses* entre los meses de agosto y noviembre del año 45, una vez concluida la redacción de los *Academici libri,* del *De finibus* y de las *Tusculanae disputationes,* si bien trabajaba en el tema al menos desde junio de ese mismo año[69]. El título de la obra, *De natura deorum,* preferible por varias razones al de *De deorum natura* que ofrece parte de la tradición[70], se correspondía, básicamente, con el *Perì theôn* habitual en la literatura filosófica griega relacionada con el tema (Protágoras, Posidonio, etc.), y, además, evitaba las ambigüedades respecto al contenido que habría podido suscitar un título como el de *De dis (Sobre los dioses).* El término *natura,* que traducimos por 'naturaleza', abarca en realidad varios significados ('manera de ser', 'carácter', 'condición'), en cuanto que remeda, en cierto modo, el amplio espectro semántico que ofrece el gr. *phýsis* en el ámbito de la literatura filosófica.

[69] Cf. *Cartas a Ático* XIII 8 [9 de junio del 45], 38, 1 [15 de agosto; en referencia a *Tusc.*, más que al primer libro de *Nat.*, según J. Beaujeu, págs. 313-315], 39, 2 [16 de agosto]; A. S. Pease, *Nat.*, págs. 20-22.

[70] Cf. O. Plasberg, W. Ax, pág. III, n. 1; A. S. Pease, *Nat.*, págs. 109-110; el sintagma *de deorum natura* —que podría considerarse cacofónico en un título *(de de-),* pese al precedente de Lucrecio en lo referente al orden de palabras *(De rerum natura;* también Varrón podría haber titulado así una de sus obras, compuesta entre el 45 y el 27, según indica Y. Lehmann, pág. 350, n. 24)— sólo parece documentarse en *Nat.* I 91 (por razones, asimismo, de eufonía: *de deorum natura philosophorum sententias),* frente a lo que se observa en *Nat.* I 13, 34, 41, 94, 123, II 168, III 93, 95; *Div.* I 5, 7, 8, II 3, 148; *Fat.* 1.

6. *Estructura, contenido y fuentes*

Este tratado, que probablemente alcanzó ya cierta difusión en vida del autor[71], presenta una sencilla dedicatoria a su amigo Marco Junio Bruto (I 1), interlocutor y destinatario del *Brutus* (46), y a quien Cicerón ya había dedicado también el *Orator,* el *De finibus* y las *Tusculanae disputationes*[72]. El prólogo de la obra (I 1-14) presenta ciertas similitudes con el que ofrece el segundo libro del *Sobre los deberes* (II 2-8), lo cual ha hecho pensar en la posibilidad de que el autor lo elaborase recurriendo a su conocido repertorio de prólogos *(volumen prooemiorum),* en el que se habría inspirado para la redacción de ambos[73].

De acuerdo con el modelo dialógico seguido por Cicerón, de inspiración aristotélica en esta época, el *De natura deorum* está constituido, en realidad, por una sucesión de cuatro monólogos extensos (el de Gayo Veleyo y el de Gayo Aurelio Cota en el libro primero, el de Quinto Lucilio Balbo en el segundo, y el de Cota, que interviene así por segunda vez, en el tercero), a los que tan sólo aportan cierta variedad retórica los esporádicos apóstrofes de los respecti-

[71] Cf. A. S. Pease, *Nat.,* págs. 51-52; K. Bringmann, págs. 266-268, frente a la opinión de H. Rackham, *Cicero in twenty-eight volumes, XIX: De natura deorum, Academica,* Cambridge (Mass.) - Londres, 1979 [1933], pág. XIII.

[72] Sobre la obra filosófica de este autor *(c.* 85-42), que probablemente no era hijo de César, pese a la controvertida noticia de Suetonio, *Iul.* 82, 3, y Dión Casio XLIV 19, 5 (cf. M. Dubuisson, «Toi aussi, mon fils!», *Latomus* 39 [1980], 881-890), véanse A. D. Leeman, págs. 287-288; R. Goulet (dir.), II, B 63, págs. 139-141 [M. Ducos]. A su *De virtute,* dedicado a Cicerón, se alude en *Del supremo bien y del supremo mal* I 8.

[73] Cf. *Cartas a Ático* XVI 6, 4 *(ex eo eligere soleo cum aliquod* sýggramma *institui),* donde lamenta haber encabezado el *De gloria,* por error, con el mismo prólogo que el tercer libro de los *Academica,* A. S. Pease, *Nat.,* págs. 30, n. 2, 110-111.

vos interlocutores (destacan al respecto los breves intercambios que se establecen en I 15-17, II 1-3 y III 1-19, 65, como introducción al diálogo propiamente dicho, al igual que la escueta conclusión que se ofrece en III 94-95) y también las citas poéticas que, con bastante profusión, aparecen diseminadas en la obra. La acción transcurre en una villa propiedad de Gayo Aurelio Cota (I 15) y la ficción dramática parece poder situarse entre los años 77 y 75[74], distanciamiento temporal mediante el que Cicerón, que escribe a mediados del 45, evitaba entrar en polémica con sus contemporáneos acerca de un tema tan delicado en esos momentos —según se apunta en diferentes lugares (cf., por ejemplo, *Nat.* I 61; *Div.* II 28)— como era el religioso[75].

Los interlocutores retratados en el diálogo reflejan personalidades muy marcadas y muy diversas entre sí, y ofrecen sus doctrinas en un tono acorde con el carácter ideológico de sus respectivas escuelas. Veleyo, con la fanfarronería y la sumisión al maestro propias de un epicúreo militante[76], expone en I 18-56 los principios característicos de su ideario, basado esencialmente en el atomismo de origen democríteo (sus opiniones, no obstante, se hallan recogidas propiamente en tan sólo unos cuantos parágrafos: I 43-56). Cota, desde la aparente mesura característica de la parte académica y con un talante de notable escepticismo (no exento, sin embargo,

[74] En la obra no se alude en ningún momento al consulado de Cota del año 75 (también son de interés al respecto los testimonios recogidos en I 79, III 74, 80; acerca de esta cuestión cf. H. Rackham, pág. XV; A. S. Pease, *Nat.,* pág. 25).

[75] Es algo similar a lo que ya había hecho Varrón en su *Curio de cultu deorum* (la obra, escrita en torno al 67, situaba la acción de su diálogo, probablemente, hacia el año 90, según propuso B. Cardauns, *Varros Logistoricus über die Götterverehrung,* Würzburg, 1960, pág. 72).

[76] En una actitud que linda a veces con la impía e ignorante intransigencia característica de sus correligionarios (según observa Balbo en II 73).

de cierto afán de polémica: cf. *Div.* I 8), hace lo propio criticando las teorías de Veleyo (I 57-124)[77] y las del estoico Balbo (libro III). La intervención de Balbo —que es la más larga, y, probablemente, la más árida y prolija de todas— ocupa el libro segundo casi por entero; en ella se desarrollan las teorías estoicas acerca de la divinidad y del reflejo de ésta en el orden cósmico, expuestas con todo el entusiasmo que caracterizaba a los adeptos de su escuela (y, en el caso de Lucilio Balbo, incluso con algún destello personal de estilo más o menos lírico, como se observa, por ejemplo, en II 98-101, 148, 151-153)[78]. Cicerón interviene al principio de

[77] A veces con argumentos de carácter estoico (cf. H. Rackham, pág. XVII), pero apoyándose también en el *De signis* de Filodemo, obra que Cicerón conocía con toda probabilidad (cf. C. Auvray-Assayas, «Le livre I du *De natura deorum* et le traité *De signis* de Philodème: problèmes de théologie et de logique», *Rev. Ét. Lat.* 69 [1991], 51-62). El personaje de Cota ya aparecía en el *De oratore*, donde mostraba, además, sus simpatías por la Academia Nueva (III 145); su caracterización en nuestra obra está especialmente lograda desde el punto de vista literario, como bien ha destacado W. Süss, «Die dramatische Kunst in den philosophischen Dialogen Ciceros», *Hermes* 80 (1952), 419-436 [= K. Büchner (ed.), *Das neue Cicerobild*, Darmstadt, 1971, págs. 155-178], esp. 430-431.

[78] Cicerón ya se había ocupado de la escuela estoica con anterioridad, por ejemplo en el libro cuarto de *Del supremo bien y del supremo mal;* en general, cf. P. Boyancé, «Les preuves stoïciennes de l'existence des dieux d'après Cicéron *(De natura deorum,* livre II)», en *Études*, págs. 301-334 [= *Hermes* 50 (1962), 45-71], con réplica de A. J. Festugière, «Sur le *De natura deorum*, II, de Cicéron», *Rev. Sc. Ph. Th.* 63 (1979), 593-600. Según M. L. Colish, pág. 111, Cicerón refleja en sus obras teológicas una actitud muy independiente en relación con el estoicismo, de modo que, por ejemplo, las teorías estoicas se reflejan en el *De natura deorum* a través de Balbo (y no siempre desde una rigurosa ortodoxia estoica: cf. *ib.*, pág. 116), pero también, críticamente, a través de Veleyo y de Cota. Cicerón representa, en cualquier caso, una fuente importante para nuestro conocimiento de la escuela (cf. H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta, I: Zeno et Zenonis discipuli*, Stuttgart, 1978 [1905], págs. XIX-XXX).

la obra, presentándose a sí mismo como un oyente imparcial, pese a su condición de académico (I 17), y vuelve a aparecer cuando el diálogo concluye, decantándose en su valoración —un tanto paradójicamente— por la *disputatio* de Balbo, es decir, por la tesis estoica, que es la que resulta, a su juicio, 'más próxima a lo verosímil' *(ad veritatis similitudinem... propensior,* según se indica en III 95; véase, asimismo, *Div.* I 9)[79].

Se han señalado con frecuencia algunos defectos de composición de los que adolece este tratado, como el hecho, por ejemplo, de que, pese a lo indicado en II 73 *(velut a te ipso hesterno die dictumst)* y en III 18 *(quae a te nudius tertius dicta sunt),* el diálogo parece producirse, en realidad, en el transcurso de un solo día, sin interrupciones, hasta la caída de la noche *(quoniam advesperascit;* cf. III 94)[80]. Se observan, como resulta habitual en nuestro autor, ligeros anacronismos (cf., por ejemplo, II 49, donde Balbo alude al nuevo calendario juliano, casi recién adoptado en el momento de redactarse la obra, III 49) y algunos descuidos de carácter expresivo y estilístico[81]. Cabe destacar, asimismo, la presencia de algunas digresiones extensas y, en cierto modo,

[79] Sobre la desconcertante opinión final de Cicerón (III 95) y sus posibles interpretaciones (intento de eludir eventuales acusaciones de ateísmo, deseo de aparentar objetividad, intención irónica, etc.), cf. A. S. Pease, *Nat.*, págs. 9-10, 33-36, para quien la obra pretende ser, en cualquier caso, descriptiva, más que polémica.

[80] El plan inicial de Cicerón consistía, probablemente, en que las conversaciones que se hallan recogidas en los tres libros de que consta la obra se produjesen en el transcurso de cuatro días, con un tercero de descanso (cf. III 18), como apunta A. S. Pease, *Nat.*, pág. 26; al respecto puede consultarse, asimismo, E. A. Schmidt, «Die ursprüngliche Gliederung von Ciceros Dialog *De natura deorum*», *Philologus* 122 (1978), 59-67.

[81] Cf. H. Rackham, pág. XIII; A. S. Pease, *Nat.*, págs. 26-27.

autónomas, como el repertorio doxográfico de I 25-41 (opiniones filosóficas acerca de la naturaleza divina, a partir de Tales de Mileto, a las que se añaden un par de capítulos, referentes a los poetas, en 42-43), la citación de los poemas de Arato que se recoge en II 104-114 (sus *Phaenomena* se citan, asimismo, en II 159 y en *Div.* I 13-15), o el largo excurso mitográfico de III 42-60.

Entre estas digresiones llaman la atención, por su singularidad, los diez parágrafos en los que el personaje de Balbo recita parte de la traducción realizada por el joven Cicerón de los *Fenómenos* de Arato[82]. La traducción de esta obra de la literatura helenística, de honda inspiración estoica y que fue muy estimada siempre en Roma (con la excepción quizá de Quintiliano)[83], parece haberse realizado en torno al

[82] Arato de Solos (Cilicia, *c.* 310-240), médico y poeta en la corte del rey macedonio Antígono II, concluyó su poema astronómico *c.* 276-274 (cf. ARATO, *Fenómenos.* GÉMINO, *Introducción a los fenómenos* [introd. y trad. de E. CALDERÓN], B. C. G. 178, Madrid, 1993, pág. 12, y, sobre la presencia de este poeta en la obra de Cicerón, M. ERREN, «Arat und Aratea 1966-1992», *Lustrum* 36 [1994], 189-284, 299-301, esp. 194, 265-266, 278-279).

[83] El juicio negativo de Quintiliano (X 1, 55) se opone, por ejemplo, al del propio Cicerón, quien, pese a considerar a Arato como *ignarus astrologiae,* reconoce su talento literario en *Rep.* I 22; *De or.* I 69 *(ornatissimis atque optimis versibus).* Junto a la versión de Cicerón, destacan las de Germánico y Avieno; la obra también fue traducida —al menos parcialmente— por Varrón Atacino (c. 82-35) y por Ovidio (al respecto, cf. E. CALDERÓN, «Traducciones latinas perdidas de los *Fenómenos* de Arato», *Myrtia* 5 [1990], 23-45); del texto de Arato se sirvieron igualmente Virgilio (quien tuvo ocasión de consultar la traducción ciceroniana, al igual que pudo hacerlo Lucrecio, según han observado C. BAILEY, I, pág. 30; J. SOUBIRAN, págs. 74-77; E. COURTNEY, pág. 150), Higino, Manilio, Vitruvio y otros. También Quinto, hermano del autor, se interesó vivamente por este tipo de poesía, como demuestran sus versificaciones sobre el tema (cf. E. COURTNEY, págs. 179-181; J. BLÄNSDORF, págs. 181-183). Sobre la pervivencia tardía del autor, cf. J. SOUBIRAN, págs.

año 90, cuando su artífice tenía 17 años o pocos más *(admodum adulescentulus,* según *Nat.* II 104). Es muy probable que Cicerón tradujese por entonces la totalidad de los *Aratea,* y resulta dudosa la existencia de una segunda versión ciceroniana, realizada, supuestamente, hacia junio del año 60 (cf. *Cartas a Ático* II 1, 11), pese a lo que parecen sugerir las divergencias textuales existentes entre la tradición manuscrita directa de la obra y la de carácter indirecto[84]. Según suele reconocerse hoy, la versión ciceroniana del original de Arato es relativamente ajustada por lo general, aunque el autor —aficionado al tema, más que experto en él[85]— se permita todas las licencias inherentes a su manera de concebir la traducción del griego: introduce glosas para sus lectores romanos, suprime algunos versos, abrevia o amplifica otros, etc.[86]. Gracias a estas extensas citas podemos saber

106-145; M. D. REEVE, «Aratea», en L. D. REYNOLDS (ed.), págs. 18-24, esp. 22-24; H. LE BOURDELLÈS, *L'*Aratus Latinus. *Étude sur la culture et la langue latines dans le Nord de la France au VIIIe siècle,* Université de Lille III, Condé-sur-Noireau, 1985; E. CALDERÓN, págs. 32-44, 57-61.

[84] Quienes consideran verosímil la existencia de dos versiones ciceronianas tienen en cuenta testimonios como el de S. ISIDORO, *Etym.* XII 7, 37 (primera versión, según L. GAMBERALE, «L'*acredula* di Cicerone: una variante d'autore?», *Studi Ital. de Filol. Class.* 43 [1971], 246-257; al respecto cf., igualmente, «Tradizione indiretta di Cicerone in Cicerone: le opere poetiche», *Ciceroniana* 1 [1973], 105-115), frente a *Div.* I 14 (segunda versión); cf., no obstante, J. SOUBIRAN, págs. 13-16, 138-142; E. COURTNEY, pág. 149.

[85] Es probable, sin embargo, que, al escribir su *De natura deorum,* Cicerón conociera ya las críticas efectuadas por el astrónomo Hiparco (c. 161-127) a la obra de Arato, según M. VAN DEN BRUWAENE, «Influence d'Aratus et de Rhodes sur l'œuvre philosophique de Cicéron», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I 4 (1973), 428-437, esp. 431-432; en relación con Hiparco cf. *Cartas a Ático* II 6, 1.

[86] Sobre el proceder ciceroniano en general, cf. H. E. RICHTER, *Übersetzen und Übersetzungen in der römischen Literatur,* Diss. Erlangen, Coburgo, 1938, págs. 16-18; W. LEUTHOLD, *Die Übersetzung der* Phae-

hoy cómo fueron las primeras producciones poéticas de nuestro autor, las cuales fueron denostadas tradicionalmente —al igual que las que escribió con posterioridad— por su falta de estro (cf. Séneca, *Controv.* III, praef. 8; Tácito, *De oratoribus* 21, 6; Marcial II 89, 3-4; Plutarco, *Cic.* 40, 3), pero que no por ello carecen de interés. Reflejan su primera etapa creadora, precursora, en cierto modo, de la obra de aquellos *poetae novi* o 'neotéricos' a los que Cicerón parece repudiar —aunque sea de una manera bastante vaga— más adelante (cf., respectivamente, *Or.* 161; *Cartas a Ático* VII 2, 1; en el caso de nuestras obras, véase *Div.* II 133, a propósito de Euforión de Calcis). Se trata de una poesía erudita, de cierto corte alejandrino, bien distinta de la que practicará en su periodo de madurez (c. 60-50), caracterizado por el gusto por Enio y la poesía épica helenística[87].

El problema de las fuentes usadas por Cicerón para la redacción del *De natura deorum* ha sido ampliamente debatido[88]. Subsisten todavía grandes dudas respecto a la fuente

nomena *durch Cicero und Germanicus,* Zúrich, 1942, págs. 11-44; J. Soubiran, págs. 87-93.

[87] Cf. E. Castorina, «Le tre fasi poetiche di Cicerone», *Siculorum Gymnasium* 6 (1953), 137-165, esp. 156; M. Hose, «Cicero als hellenistischer Epiker», *Hermes* 123 (1995), 455-469, esp. 456. Acerca de la obra poética de Cicerón, en su conjunto, cf. M. Schanz, C. Hosius, págs. 535-538; A. Traglia, *La lingua di Cicerone poeta*, Bari, 1950; A. Traina, «Commento alle traduzioni poetiche di Cicerone», en *Vortit barbare,* págs. 55-89 [= *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani,* II, Roma, 1961, págs. 141-159].

[88] Cf. A. S. Pease, *Nat.*, págs. 36-49. Sobre el problema de las fuentes ciceronianas, en general, cf. R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften,* I-III, Leipzig, 1877-1883; C. Thiaucourt, *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques,* París, 1885; M. van den Bruwaene, *La théologie de Cicéron,* Lovaina, 1937; A. J. Kleywegt, *Ciceros Arbeitsweise im zweiten und dritten Buch der Schrift* De natura deorum, Groninga, 1961, esp. págs. 222-230; a estas referencias

epicúrea concreta que utilizó para elaborar la intervención de Veleyo, si bien se considera que pudo tratarse del *De pietate* de Filodemo, o de una obra similar a ésta y de la que bebieron ambos autores. La extensa refutación de Cota (I 57-124) parece contener elementos propios de la Academia (Carnéades, a través de su discípulo Clitómaco) y también de la obra de Posidonio[89]. En el libro segundo cabe distinguir algunas secciones de creación puramente ciceroniana (selección de *exempla* romanos, citas poéticas de autores latinos arcaicos, etc.) y otras que pudieron inspirarse en los cinco libros *Sobre los dioses (Perì theôn)* de Posidonio, así como en las obras —no conservadas, desgraciadamente, salvo de manera fragmentaria— de Panecio, Antioco, etc.[90]. En el libro tercero se contiene, sobre todo, material procedente de Carnéades, tomado a través de Clitómaco (como invita a pensar la alusión a Cartago, patria de este último filósofo, que se halla en III 91) o bien a través del discípulo de éste, Filón, así como material procedente de la obra del estoico Posidonio[91].

7. *Pervivencia y transmisión textual*

La pervivencia del *De natura deorum* en la literatura occidental ha sido considerable desde finales de la antigüe-

podrían añadirse las de los abundantes trabajos publicados al respecto por R. Philippson, en la revista *Symbolae Osloenses,* entre 1939 y 1945.

[89] Aparentes contradicciones como la que se observa, por ejemplo, entre I 85-86 y 123 (Epicuro como creyente en los dioses y como ateo, respectivamente) han hecho pensar en el posible uso de varias fuentes (cf. A. S. Pease, *Nat.*, pág. 44).

[90] Al respecto, cf. Ph. Finger, «Die drei kosmologischen Systeme im zweiten Buch von Ciceros Schrift über das Wesen der Götter», *Rheinisches Museum* 80 (1931), 151-200, 310-320.

[91] En el discurso de Cota cree poder detectar reminiscencias sofísticas B. Wiśniewski, «Sur les traces de la sophistique dans le IIIème livre du *De natura deorum* de Cicéron», *Giorn. It. Fil.* 42 (1990), 99-103.

dad hasta el periodo humanístico, como cabía esperar de una obra fundamental para el conocimiento de la filosofía y de la religión antiguas[92]. Prácticamente desde su publicación debieron de abundar las citas literales, las imitaciones y los *excerpta* de la obra, de modo que su presencia puede documentarse en muy numerosos autores[93]. El tratado se difundió ampliamente a partir del siglo III, entre los padres de la apologética cristiana (Tertuliano, Minucio Félix, Arnobio, S. Ambrosio, S. Agustín, S. Jerónimo, etc.), quienes creyeron ver en Cicerón —cuyas ideas parecen encontrarse muy próximas, en ocasiones, a la concepción estoica de la divinidad— a un vigoroso detractor del politeísmo pagano. Cabe destacar muy especialmente la lectura del *De natura deorum* realizada durante la segunda mitad del s. III por Lactancio, el 'Cicerón cristiano'[94], a quien debemos, además, la mayoría de los fragmentos conservados del mutilado libro tercero (cf. III 65)[95].

---

[92] Como han sintetizado A. S. PEASE, *Nat.*, págs. 52-61; W. GERLACH - K. BAYER, págs. 562-567, 781-859; M. VON ALBRECHT, págs. 443-446.

[93] Así, en Cornificio (MACROBIO, *Sat.* I 9, 11), Valerio Máximo, Higino, Plinio, Quintiliano, Gelio, Nonio (cuya transmisión, que contiene 17 citas de este tratado, ofrece en ocasiones lecturas de interés; cf. P. BUSDRAGHI, «Il *De natura deorum* di Cicerone e Nonio Marcello», en *Studi Noniani*, V, Génova, 1978, págs. 7-37, esp. 36-37), Servio, Fírmico Materno, Amiano Marcelino, Macrobio, etc.

[94] Según la denominación de Pico de la Mirandola; al respecto, cf. V. BUCHHEIT, *«Cicero inspiratus - Vergilius propheta?* Zur Wertung paganer Autoren bei Laktanz», *Hermes* 118 (1990), 357-372, y, en general, I. OPELT, «Ciceros Schrift *De natura deorum* bei den lateinischen Kirchenvätern», *Antike und Abendland* 12 (1966), 141-155; H. LE BONNIEC, «L'exploitation apologétique par Arnobe du *De natura deorum* de Cicéron», en R. CHEVALLIER (ed.), *Présence de Cicéron (...) Hommage au R. P. M. Testard*, París, 1984, págs. 89-101.

[95] Suele suponerse obra de un lector cristiano del arquetipo, ávido de eliminar las partes más destructivas de la crítica escéptica (que fue quizá la que hizo considerar a San Agustín la posición ciceroniana como atea: cf. *Ciudad de Dios* IV 30, V 9); cf., no obstante, H. D. JOCELYN, «Varro's *Antiquitates»*, pág. 149, n. 7, quien considera más verosímil la intervención de un lector pagano. La mutilación no parece haberse producido con anterioridad al s. IV.

Entre los autores que manejaron la obra durante épocas posteriores cabe destacar a Hadoardo (s. IX), Pedro Abelardo, Sto. Tomás de Aquino, Juan de Salisbury, Bacon, Petrarca, Boccacio, Bruni o el propio Erasmo. Por supuesto, la lectura que se practica del *De natura deorum* durante la época humanística varía de manera considerable según los autores, interesados unas veces en la obra ciceroniana como tal (en cuyo libro segundo, por ejemplo, aparecen reflejadas muchas de las cuestiones relacionadas con un tema tan relevante por entonces como el de la *dignitas hominis*[96]), y otras veces en su mero trasfondo filosófico, de gran utilidad para la ilustración de cualquier discusión teológica, así como para la reivindicación neopagana —e incluso cristiana— de doctrinas tan remotas ya como, por ejemplo, la epicúrea[97].

---

[96] Siempre a medio camino entre la *feritas* y la *divinitas*, pero bien fundada sobre la concepción de un hombre —*quaedam particula perfecti* (II 37)— que ocupa el centro del universo, erguido para admirar el cielo y para conocer a la divinidad (II 140, 153, 155), capaz de hablar (II 148) y que aspira a vivir en una sociedad basada en la justicia (I 4, II 153), dueño, en suma, de toda la creación (II 151, 158); al respecto cf., por ejemplo, F. RICO, *El sueño del humanismo (De Petrarca a Erasmo)*, Madrid, 1993, págs. 174-178.

[97] Cf., por ejemplo, *ib.*, pág. 133, a propósito de Erasmo. De la relativa vigencia que el tema sigue conservando en la actualidad (después de episodios menos recientes, como, por ejemplo, el que relata G. L. CARVER, «Pseudo-fourth book of Cicero's *De natura deorum*», *The Classical Bulletin* 41 [1964-1965], 89-92) podría dar buena muestra el diálogo *De Dios*, recientemente publicado por A. GARCÍA CALVO (Zamora, 1996) y que todavía exhibe —desde el punto de vista formal, sobre todo— cierta factura clásica. Mucho menor interés literario y filosófico ofrecen —dentro del género apologético— los varios 'elogios del ateísmo' publicados durante los últi-

Como ya hemos indicado anteriormente, esta obra no parece haber tenido excesiva fortuna en España. Aunque es posible que el texto se hallase en nuestra península desde época muy antigua, como podría sugerir —aunque no necesariamente— alguna alusión isidoriana, no fue copiado con gran profusión, ni dejó huellas muy significativas en nuestras letras. No obstante, se documentan menciones de cierto interés entre los siglos XIV y XVI, en autores como Juan Fernández de Heredia, Juan García de Castrojeriz (en su traducción glosada del *De regimine principum* de Egidio Romano), Francesc Eiximenis, Enrique de Villena, Alfonso de Cartagena, Juan Luis Vives, Fr. Antonio de Guevara, Huarte de San Juan, Fray Luis de Granada, etcétera[98].

Un repertorio de los manuscritos que transmiten la obra, a partir del siglo IX, puede consultarse en A. S. Pease, *Nat.*, págs. 61-85[99]. Este mismo autor ofrece un *stemma codicum,* basado en el propuesto anteriormente por J. B. Mayor[100], así como una relación bastante exhaustiva de ediciones impresas (págs. 88-103), desde la romana de 1471 *(editio princeps* de las obras filosóficas de Cicerón[101]). Entre estas ediciones cabe

mos años; dado que carecen de un análisis histórico mínimamente informado (así como de un elemental rigor en el uso de las fuentes antiguas, incluidas las ciceronianas), nos abstenemos aquí de citarlos.

[98] Para más detalles remitimos de nuevo a nuestro breve trabajo sobre «La pervivencia del corpus teológico ciceroniano en España», ya citado en nota 53.

[99] Acerca de la transmisión del tratado cf., asimismo, W. GERLACH, K. BAYER, págs. 861-870 *(stemma codicum* en pág. 868).

[100] M. Tullii Ciceronis de natura deorum libri tres *with introduction and commentary by..., together with a new collation of several of the English mss. by J. H. Swainson,* I-III, Cambridge, 1880-1885.

[101] Ese mismo año se publicó otra edición en Venecia (cf. W. GERLACH, K. BAYER, pág. 869); A. S. Pease también recoge en su excelente introducción un amplio elenco de las traducciones publicadas, desde la francesa de 1581 (cf. *Nat.*, págs. 103-106).

destacar la de J. B. Mayor, en la que se inspira Pease[102], y la de O. Plasberg (fasc. II de la *ed. maior,* publicada en Leipzig, 1908-1911; la *ed. minor* data de 1917), revisada en 1933 por W. Ax, quien corrigió el texto en algunos lugares y le añadió un extenso apéndice al aparato crítico (cf. *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia.* Fasc. 45: *De natura deorum; post O. Plasberg edidit W. Ax; editio stereotypa editionis secundae* [*MCMXXXIII*], Stuttgart, Teubner, 1980 [1933; res. H. Rackham, *Class. Rev.* 47, 1933, pág. 242; R. Philippson, *Philologische Wochenschrift* 54, 1934, cols. 186-193]; el apéndice añadido por Ax se encuentra en las págs. 161-217). Esta edición teubneriana, algo conservadora desde el punto de vista textual, en la medida en que deja numerosos lugares sin resolver, es la que nosotros hemos seguido como base para nuestra traducción (con las escasas excepciones que se indican algo más adelante).

8. *Nuestra traducción*

Interpretar los textos filosóficos de Cicerón no resulta una tarea fácil, ni siquiera cuando el traductor se ha propuesto, como en este caso, la aplicación sistemática de una serie de criterios que le guíen en su labor: cada problema es particular y la aplicación de tales criterios —sembrada, a veces, de dudas y de vacilaciones *(pánta rheî)*— requiere, a cada paso, una buena dosis de flexibilidad[103]. Hemos optado por ofrecer

[102] Los manuscritos fueron examinados en reproducción por PEASE *(Nat.*, pág. 87), quien corrigió algunos errores de Plasberg-Ax *(ib.*, pág. 88); su edición debe mucho a la de estos autores, pero no sigue su texto 'throughout' (pág. 7); de hecho, las divergencias textuales entre ambas ediciones son muy frecuentes.

[103] En general, hemos intentado seguir las dos fases sucesivas a las que, según resume con acierto V. GARCÍA YEBRA, ha de atenerse cualquier traducción: comprensión del original y expresión del mensaje (cf.

lo que suele denominarse escolarmente una traducción 'literal', es decir, por ajustarnos en la medida de lo posible a la letra del texto, pese a que el estilo que exhibe el Cicerón de estas obras —retórico, y de muy escasa belleza en ocasiones— nos ha obligado con frecuencia a aliviar la dureza del original para acercarlo a nuestros usos, tanto en el orden sintáctico como en el puramente estilístico[104]. Hemos procurado, por tanto, que la pretendida literalidad de nuestra traducción no impidiera una lectura fluida, procediendo para ello sin rigidez, buscando la expresión fiel pero no demasiado extraña, y permitiéndonos las licencias —pequeños *tibicines* a veces— que nos parecían necesarias en cada momento.

Así, hemos intentado evitar las repeticiones más tediosas del original, trasladar al sistema español las referencias deícticas latinas (no siempre coincidentes con las nuestras[105]), mitigar la versión de correlaciones y de yuxtaposiciones, sustituir pasivas por activas, elegir entre singular y plural de

Teoría y práctica de la traducción, I-II, pról. de D. ALONSO, 2.ª ed. revis., Madrid, 1984 [1982], esp. I, págs. 29-43; «Las dos fases de la traducción de textos clásicos latinos y griegos», *Cuadernos de traducción e interpretación* 7 [1986], 7-17).

[104] El estilo de Cicerón se caracteriza en nuestras obras por su oscilación entre la *brevitas* y la *abundantia* (cf. J. G. F. POWELL [ed.], págs. 9-10). El autor es a veces poco riguroso en la concatenación de argumentos, y abusa de las repeticiones léxicas (cf., por ejemplo, *Nat.* I 13: *erit inventus... invenerit*, 19: *formae... formantur*, 35: *audiendus... auditor*, 72: *auditorem... auditum*, II 32: *intellegi... intellegentiam)*, así como del empleo de sinónimos, con el fin de introducir *variatio*. Para cuestiones generales de sintaxis y de estilo hemos recurrido en alguna ocasión al trabajo clásico de J. LEBRETON, *Études sur la langue et la grammaire de Cicéron*, Hildesheim - Nueva York, 1979 [París, 1901], así como a la síntesis de M. VON ALBRECHT, *RE*, Suppl. XIII [1973], cols. 1253-1266.

[105] Sobre todo en lo referente a la tercera persona (cf. J. J. ISO, «En torno al sistema deíctico pronominal en latín y su paso a las lenguas románicas», *Rev. Soc. Esp. Ling.* 4 [1974], 459-471).

acuerdo con los usos más habituales del español, atenuar correspondencias temporales e, igualmente, órdenes de palabras que resultan forzados en nuestra lengua (casos destacables en este sentido podrían ser, por ejemplo, las secuencias que aparecen en *Nat.* I 3, 53, 116, etc.) Se han incorporado breves perífrasis cuando parecían imprescindibles[106], y, como es lógico, se ha admitido en ocasiones —pese a lo difícil y controvertido del terreno— cierta libertad de puntuación respecto al texto propuesto por los editores. Hemos asumido la existencia de polisemia (sobre todo en términos como *natura, ratio*[107], *res, sensus, vis,* etc.) y de sinonimia[108], y hemos procurado evitar la inconcinidad léxica, aunque el resultado de nuestro empeño sólo queda reflejado,

[106] Cuando el autor introduce un pseudodiálogo sin marca formal explícita *(Nat.* I 61, 96, etc.), utilizamos comillas para sugerirlo; a veces hemos intercalado en las partes dialogadas expresiones como 'respondió', 'dijo', etc., dada la escasez de recursos que aplica Cicerón en este aspecto y pese al leve efecto estilístico que, en alguna ocasión, pudo pretender de esta manera (cf., por ejemplo, *Nat.* I 17: *Tum ego* [...], III 5: *sed ante quam de re, pauca de me);* las formas verbales expresas en la interlocución las hemos traducido también, en lo referente al tiempo, con cierta libertad.

[107] Unos doscientos significados del término *ratio*, entre aproximadamente dos mil menciones ciceronianas, cree poder distinguir H. FRANK, Ratio *bei Cicero*, Frankfort del Main, 1992, pág. 365.

[108] Es conocida, por ejemplo, la gran proximidad semántica existente entre términos como *miraculum, monstrum, omen, ostentum, portentum, prodigium* y *signum*, tan frecuentes en el *De divinatione* y que pueden parecer prácticamente intercambiables (cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité, IV: Divination italique (étrusque, latine, romaine)*, Nueva York, 1975 [París, 1882], págs. 77-78), por mucho que su significado estuviese bien diferenciado en origen (cf. É. BENVENISTE, «El vocabulario latino de los signos y de los presagios», *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas, I: Economía, parentesco, sociedad; II: Poder, derecho, religión*, colab. J. LALLOT, tr. M. ARMIÑO, rev. y notas J. SILES, Madrid, 1983 [= *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, 1969], págs. 391-396).

finalmente, en los casos de mayor relevancia semántica, ya que, en los demás, el esfuerzo nos parecía baldío e incluso apenas justificable desde un punto de vista teórico. Hemos considerado a menudo varias soluciones para cada problema. La opción elegida, que consiste, por lo general, en reforzar un matiz semántico frente a otro, casi nunca es satisfactoria, ya que unas veces obliga a despreciar un rasgo del texto latino y, otras veces, a descartar una versión española más ágil pero menos fiel.

Naturalmente, ha revestido especial dificultad la traducción de algunos conceptos filosóficos recurrentes por su importancia, así como la de los abundantes textos poéticos que aparecen en estos tratados (cuya referencia se recoge en el índice de autores y pasajes citados), ya sean de creación ciceroniana, traducciones del griego (como los versos tomados de Arato[109]) o cita de los poetas romanos arcaicos (Enio, Cecilio Estacio, Pacuvio, Acio, etc.)[110].

[109] Cf. J. Soubiran, *Cicéron. Aratea. Fragments poétiques,* París, 1972 (res. M. Erren, *Gnomon* 47 [1975], 358-362; F. R. D. Goodyear, *CR* 92, n. s. 28 [1978], 31-33); también nos ha resultado útil la consulta de V. Buescu, *Cicéron. Les Aratea,* pról. de A. Ernout, Hildesheim, 1966 [Bucarest, 1941]. Citamos la poesía ciceroniana no incluida en los *Aratea* de acuerdo con la edición de J. Blänsdorf, *Fragmenta poetarum Latinorum epicorum et lyricorum praeter Ennium et Lucilium post W. Morel novis curis adhibitis edidit Carolus Buechner. Editionem tertiam auctam curavit...,* Stuttgart - Leipzig, 1995, págs. 144-181; hemos consultado, igualmente, la de E. Courtney, *The fragmentary Latin poets,* Oxford, 1993, esp. págs. 160-171 *(Div.* I 17-22), 175-176 *(Div.* I 106).

[110] Para los *Anales* seguimos la edición de O. Skutsch, *The* Annals *of Q. Ennius,* reimpr. correg., Oxford, 1998 [1986, 1985] (sobre las citas ciceronianas de esta obra, en general, cf. *ib.,* págs. 26-29), y, para los fragmentos trágicos, la edición de H. D. Jocelyn, *The tragedies of Ennius,* Cambridge, 1969 [1967]. Para los demás autores hemos consultado en ocasiones, además de las ediciones convencionales de Ribbeck y Warmington, las contribuciones de T. Guardì, *Cecilio Stazio. I frammenti,* Palermo, 1974; G. D'Anna, *M. Pacuvii fragmenta,* Roma, 1967; E. Artigas, Pacuviana. *Marco Pacuvio en Cicerón,* Barcelona, 1990; V. D'Antò, *Accio. I frammenti delle tragedie,* Lecce, 1980; y J. Dangel, *Accius. Œuvres (fragments),* París, 1995.

No es preciso añadir que en estas obras aparece tratada una infinidad de problemas (filosóficos y no filosóficos), a veces muy complejos, ante los cuales resulta inevitable el temor a incurrir en ese *falsum sentire* que tan duramente reprende Cicerón al inicio de su *De natura deorum* (I 1). También es cierto que darles una solución siempre acertada exigiría del traductor una formidable *Latinitas,* así como una competencia filológica —casi *polymathía*— tan extraordinaria y difícil de adquirir, que, caso de pretenderla, la publicación podría demorarse —según diría el propio Cicerón— 'hasta el parto de la mula' *(Div.* I 36, II 49). Confiamos, en cualquier caso, en que el número final de aciertos sea mayor que el de quisquillas y errores *(quis est enim, qui totum diem iaculans non aliquando conliniet?,* como se apunta en *Div.* II 121). Hemos procurado dejar para otro lugar todas aquellas cuestiones que requieren mayor espacio *(deúterai phrontídes)* y también hemos evitado ahondar en las que pueden considerarse más polémicas y opinables, así como en aquellas reflexiones que responden a un interés exclusivamente filológico, histórico o filosófico-religioso.

Pese al carácter de la obra, que requiere para su lectura abundantes notas explicativas, hemos optado —siguiendo los criterios de la Biblioteca Clásica Gredos— por una anotación breve, restringida a la explicación prosopográfica, a la aclaración de algunos *realia* y a la indicación de *loci similes* en general (con atención preferente a Cicerón y, en la medida de lo posible, a sus fuentes, y no tanto a los autores posteriores). Para la mención de bibliografía, que, como es natural, no puede dar cuenta detallada de los muchos te-

mas tratados en las obras, hemos intentado seguir el mismo proceder, procurando que ésta fuera, pese a su brevedad, suficientemente informativa; aun así, muchos títulos de interés han tenido que quedar fuera (generalmente antiguos, en la idea de que las contribuciones más recientes proporcionan, al menos, su referencia). Se ha reducido en lo posible, asimismo, el número de referencias cruzadas, limitándolo a las que se han considerado indispensables o especialmente significativas para poner de manifiesto la gran afinidad de contenidos existente entre los tratados traducidos. Por comodidad, las referencias a las obras ciceronianas que constan de más de un libro comprenden tan sólo libro y parágrafo (en numeración romana y cifra árabe, respectivamente), prescindiendo de la indicación de capítulo[111].

Hemos procurado, en fin, que nuestro texto de base —sin resolver en algunos lugares— resulte legible en la medida de lo posible. Para ello hemos elegido variantes allí donde los editores teubnerianos prefieren la *crux* o señalan la exis-

[111] Al transcribir hemos procurado ceñirnos, en la medida de lo posible y conveniente ('Helena' / 'Héleno'), a las normas de M. Fernández-Galiano, *La transcripción castellana de los nombres propios griegos,* Madrid, 1961, y A. Pociña, «Sobre la transcripción de los nombres propios latinos», *Est. Clás.* 80 (1977), 307-329. Para la abreviación de títulos griegos hemos seguido, en general, F. R. Adrados (dir.), *Diccionario griego-español,* III *(apokoitéō-Basileús),* Madrid, 1991, págs. XIX-CXL; para la de títulos latinos, C. Cantueso *(et al.;* S. Mariner [dir.]), *Diccionario latino,* fasc. 0, Madrid, 1984, págs. 14-61; y para la de títulos de revista, P. Rosumek, *Index des périodiques (...) et index de leurs sigles* (Supplément à l'*Année philologique* LI), París, 1982; J. L. Arcaz, J. J. Caerols, A. López, *Clavis periodicum,* Madrid, 1995, procurando adaptar estas referencias a las normas de la colección. Para consultas de carácter prosopográfico, hemos recurrido a T. R. S. Broughton, *The magistrates of the Roman republic,* I-II, Nueva York, 1951-1952 *(Suppl.,* Atlanta, 1986), D. R. Shackleton Bailey, *Onomasticon to Cicero's treatises,* Stuttgart - Leipzig, 1996.

tencia de una laguna breve que admite restitución más o menos plausible[112]. Como es natural, se ha omitido cualquier discusión pormenorizada acerca de los numerosos problemas crítico-textuales que ofrece el texto.

No queremos terminar esta breve introducción sin hacer referencia al servicio que nos han prestado contribuciones como las de Pease, Timpanaro y otros tantos estudiosos *(et dicti et humanitatis),* sin cuyo trabajo habría sido mucho más difícil e imperfecto el nuestro. Buena parte de la bibliografía menos accesible hemos podido consultarla en la admirable y generosa biblioteca del Instituto de Filología Clásica de la Universidad Libre de Berlín. Debemos dar las gracias, asimismo, a algunas personas de nuestro entorno más cercano: a Ángel Lahoz, que ha leído nuestro original con su natural esmero, y a Antonio Moreno, que nos ha hecho gran número de sugerencias en el curso de su revisión, todas ellas de gran utilidad. Gracias, finalmente, a José Javier Iso, por su magisterio y por su confianza, a mis padres, por su comprensión, y a mi mujer, Elena, *optimae parti mei,* por su presencia diaria.

[112] En general, hemos procurado alejarnos lo menos posible del texto de las ediciones elegidas, aun cuando, en ocasiones, nos parecía mejor el criterio seguido por otros editores (como Timpanaro o Schäublin, en el caso del *De divinatione).* Los *opera philosophica* ciceronianos serán editados próximamente por las prensas oxonienses, según anuncia J. G. F. Powell (ed.), pág. V (serie en la que ya ha aparecido, entre otros títulos, un *De officiis,* ed. M. Winterbottom, Oxford, 1994).

BIBLIOGRAFÍA[113]

Ediciones y comentarios (selección)

H. VON ARNIM, M. ADLER, *Stoicorum veterum fragmenta,* I-IV, Stuttgart, 1978-1979 [1903-1924] [*SVF*].

W. AX, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 45: De natura deorum; post O. Plasberg edidit...; editio stereotypa editionis secundae (MCMXXXIII)*, Stuttgart, 1980 [1933].

U. BLANK-SANGMEISTER, *M. Tullius Cicero. Über das Wesen der Götter,* intr. K. THRAEDE, Stuttgart, 1995[114].

J. BLÄNSDORF, *Fragmenta poetarum Latinorum epicorum et lyricorum praeter Ennium et Lucilium post W. Morel novis curis adhibitis edidit Carolus Buechner. Editionem tertiam auctam curavit...*, Stuttgart - Leipzig, 1995 [Bl.]

M. VAN DEN BRUWAENE, *Cicéron. De natura deorum,* I-IV, Bruselas, 1970-1986[115].

[113] Al final de algunas entradas se indica, entre corchetes, la abreviatura mediante la que hemos aludido a ellas.

[114] También hemos manejado, esporádicamente, la traducción anotada de U. PIZZANI, *Marco Tullio Cicerone. Sulla natura degli dèi,* Florencia, 1967, así como la reciente versión de P. G. WALSH, *Cicero. The nature of the gods,* Oxford - Nueva York, 1998 [1997].

[115] Las peculiaridades del texto fijado por este autor han hecho que su traducción, que suele ser de escasa literalidad, sólo haya podido servirnos de ayuda en contadas ocasiones.

E. COURTNEY, *The fragmentary Latin poets edited with commentary by...*, Oxford, 1993.

J. DANGEL, *Accius. Œuvres (fragments),* París, 1995 [D].

H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* I-III, 6.ª ed., Dublín - Zúrich, 1972-1973 [1951-1952⁶] [DK].

L. EDELSTEIN, I. G. KIDD, *Posidonius, I: the fragments,* 2.ª ed., Cambridge, 1989 [1972] (con comentario de I. G. KIDD, *Posidonius, II: the commentary*, I-II, Cambridge, 1988).

W. GERLACH, K. BAYER, *M. Tullius Cicero. Vom Wesen der Götter,* Múnich - Zúrich, 3.ª ed., 1990 [1978].

O. GIGON, *Aristotelis opera, III: Librorum deperditorum fragmenta collegit...*, Berlín - Nueva York, 1987.

O. GIGON, L. STRAUME-ZIMMERMANN, *M. Tullius Cicero. Vom Wesen der Götter,* Zúrich - Düsseldorf, 1996 [1989]; el extenso comentario que ofrece esta traducción se ocupa, fundamentalmente, de las cuestiones de carácter filosófico.

R. GIOMINI, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 46: De divinatione, De fato, Timaeus; edidit...*, Leipzig, 1975.

H. D. JOCELYN, *The tragedies of Ennius. The fragments edited with an introduction and commentary by...*, Cambridge, 1969 [1967] [J].

A. S. PEASE, *M. Tulli Ciceronis de divinatione libri duo,* Darmstadt, 1963 [= *University of Illinois Studies in Language and Literature* 6 (1920), 161-500, y 8 (1923), 153-474] [*Div.*]; *M. Tulli Ciceronis de natura deorum,* I-II, Cambridge (Mass.), 1955-1958 [*Nat.*], res. O. GIGON, *Gnomon* 34 (1962), 662-676.

H. RACKHAM, *Cicero in twenty-eight volumes, XIX: De natura deorum, Academica,* Cambridge (Mass.) - Londres, 1979 [1933; res. R. PHILIPPSON, *Philologische Wochenschrift* 54, 1934, cols. 193-194][116].

[116] La traducción de FCO. DE P. SAMARANCH, *Cicerón. Sobre la naturaleza de los dioses,* Buenos Aires, 1970, está basada en la inglesa de Rackham. Otras versiones en español de las que tenemos noticia son las siguientes: la de F. Gil de Taboada, de finales del s. XVIII, a la que alude

O. RIBBECK, *Scaenicae Romanorum poesis fragmenta, I: Tragicorum Romanorum fragmenta,* 2.ª ed., Hildesheim, 1962 [Leipzig, 1871] [*TRF*].

W. D. ROSS, *Aristotelis fragmenta selecta recognovit brevique adnotatione instruxit...,* Oxford, 1979 [1955].

O. SKUTSCH, *The* Annals *of Q. Ennius, edited with introduction and commentary by...,* reimpr. correg., Oxford, 1998 [1986, 1985] [Sk.]

J. SOUBIRAN, *Cicéron. Aratea. Fragments poétiques,* París, 1972 [Soub.]

A. TRAGLIA, *Marco Tullio Cicerone. I frammenti poetici,* 3.ª ed., Florencia, 1971 [1962¹].

E. H. WARMINGTON, *Remains of old Latin, I: Ennius and Caecilius,* Cambridge (Mass.) - Londres, 1967 [1956, 1935], *Remains..., II: Livius Andronicus, Naevius, Pacuvius and Accius,* Cambridge (Mass.) - Londres, 1957 [1936] [W].

Bibliografía general (selección)

C. AUVRAY-ASSAYAS, «L'ordre du deuxième livre du *De natura deorum* de Cicéron: Ange Politien et la philologie moderne», *RHT* 27 (1997), 87-108.

M. MENÉNDEZ PELAYO, *Bibliografía hispano-latina clásica, II: Catulo-Cicerón...,* ed. E. SÁNCHEZ REYES, Santander, 1950, pág. 412 (no sabemos si esta versión llegó a realizarse o a publicarse; un texto latino del *De natura deorum* fue editado por Juan Antonio Melón, Madrid, 1797, vol. X; el de *Div.* y *Fat.* apareció en el vol. XI de esa misma edición, según se indica *ib.*, pág. 241), la publicada en *Obras completas de Marco Tulio Cicerón traducidas del latín por D. Marcelino Menéndez Pelayo,* tomo III, Madrid, Biblioteca Clásica 59, 1883, págs. 1-158 (cf. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Bibliografía...,* págs. 428-431) y la de J. PIMENTEL, *Marco Tulio Cicerón. Sobre la naturaleza de los dioses,* Méjico, 1976, quien sigue como texto de base para su traducción ('con algunas modificaciones', según se indica en pág. LVII) el fijado por Rackham. También hemos visto publicado el primer volumen de la versión catalana de J. M. DEL POZO, *M. T. Ciceró. La naturalesa dels déus,* I, Barcelona, 1988.

P. BOYANCÉ, *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruselas, 1970 [*Études*].

K. BRINGMANN, *Untersuchungen zum späten Cicero,* Gotinga, 1971.

G. CAMBIANO, «I testi filosofici», en G. CAVALLO - P. FEDELI - A. GIARDINA (dirs.), *Lo spazio letterario di Roma antica, I: La produzione del testo,* Roma, 1989, págs. 241-276.

M. L. COLISH, *The Stoic tradition from antiquity to the early middle ages, I: Stoicism in classical Latin literature,* 2.ª ed., Leiden - Nueva York - Copenhague - Colonia, 1990 [1985].

G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque (avec un appendice sur la religion des étrusques),* 2.ª ed., París, 1974 [1966].

A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots,* 4.ª ed., correg. y aum. por J. ANDRÉ, París, 1985 [1959⁴, 1932¹].

W. W. FORTENBAUGH, P. STEINMETZ (eds.), *Cicero's knowledge of the Peripatos,* New Brunswick - Londres, 1989.

O. GIGON, «Cicero und die griechische Philosophie», *ANRW* I 4 (1973), 226-261.

R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques, I: Abam(m)on à Axiothéa,* pref. P. HADOT, París, 1989, *Dictionnaire..., II: Babélyca d'Argos à Dyscolius*, París, 1994.

M. GRIFFIN, J. BARNES (eds.), Philosophia togata. *Essays on philosophy and Roman society,* Oxford, 1989, Philosophia togata, *II: Plato and Aristotle at Rome,* Oxford, 1997.

P. GRIMAL *(et al.), La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza» (Rome, 17-19 mai 1990),* Roma, 1992.

F. GUILLAUMONT, *Philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination,* Bruselas, 1984.

S. HORNBLOWER, A. SPAWFORTH (eds.), *The Oxford Classical Dictionary,* 3.ª ed., Oxford - Nueva York, 1996 [1970², 1949].

K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte,* 2.ª ed., Múnich, 1967 [1960].

Y. LEHMANN, *Varron théologien et philosophe romain,* Bruselas, 1997.

H. MERGUET, *Lexikon zu den philosophischen Schriften Cicero's mit Angabe sämtlicher Stellen,* I-III, Hildesheim - Nueva York, 1971 [Jena, 1887-1894].

A. MICHEL, «Cicéron et la langue philosophique: problèmes d'éthique et d'esthétique», en P. GRIMAL *(et al.),* págs. 77-89 [«Cicéron et la langue philosophique»], «Rhétorique et philosophie dans les traités de Cicéron», *ANRW* I 3 (1973), 139-208 [«Traités»].

J. G. F. POWELL (ed.), *Cicero the philosopher. Twelve papers,* Oxford, 1995, «Cicero's translations from Greek», en J. G. F. POWELL (ed.), págs. 273-300 [«Translations»].

G. RADKE, *Die Götter Altitaliens,* 2.ª ed., Münster, 1979 [1965].

L. D. REYNOLDS (ed.), *Texts and transmission. A survey of the Latin classics,* Oxford, 1986 [1983].

M. RUCH, *Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron. Essai sur la genèse et l'art du dialogue,* París, 1958.

M. SCHANZ, C. HOSIUS, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, I: Die römische Literatur in der Zeit der Republik,* 4.ª ed., Múnich, 1966 [1927⁴].

D. R. SHACKLETON BAILEY, *Onomasticon to Cicero's treatises,* Stuttgart - Leipzig, 1996.

P. STEINMETZ, «Planung und Planänderung der philosophischen Schriften Ciceros», en P. STEINMETZ (ed.), *Beiträge zur hellenistischen Literatur und ihrer Rezeption in Rom,* Stuttgart, 1990, págs. 141-153.

A. TRAINA, Vortit barbare. *Le traduzione poetiche da Livio Andronico a Cicerone,* Roma, 1970 [*Vortit barbare*].

SINOPSIS [117]

LIBRO I

1-14 Justificación de la obra y defensa del método académico.
15-17 Introducción al diálogo.
18-56 Exposición de la teología epicúrea por parte de Veleyo.

- 18-24 Mundo y divinidad según los estoicos.
- 25-41 Opiniones de los filósofos griegos.
- 42-43 Dichos de los poetas.
- 43-56 Enseñanzas de Epicuro acerca de los dioses.
  - 43-45 Nuestra preconcepción de la divinidad.
  - 46-50 El antropomorfismo.
  - 51-53 La apacibilidad de los dioses.
  - 54-56 Epicuro como liberador de la humanidad.

57-60 Transición a la crítica de Cota.
61-124 Crítica de la teología epicúrea por parte de Cota.

---

[117] Cf. W. GERLACH, K. BAYER, págs. 569, 648, 719-720; P. MACKENDRICK, K. L. SINGH, *The philosophical books of Cicero,* Londres, 1989, págs. 169-180; U. BLANK-SANGMEISTER, págs. 371-373; R. GOULET (dir.), II, C 123, pág. 384 [F. GUILLAUMONT]. Los números que figuran al margen de los enunciados remiten a los parágrafos de la obra.

61-64 La existencia de los dioses.
65-75 El origen de los dioses; crítica del atomismo.
76-108 El antropomorfismo.
109-110 La eternidad de los dioses.
110-114 La apacibilidad de los dioses.
115-124 Rechazo del culto a los dioses epicúreos.

LIBRO II

1-3 Introducción.
4-167 Exposición de la teología estoica por parte de Balbo.

4-44 Pruebas de la existencia de los dioses.

4-12 Testimonios de la historia romana, de los augures y de los arúspices.
13-15 Las cuatro pruebas de Cleantes.
16-39 La divinidad del mundo.
39-44 La divinidad de los astros.

45-72 La definición de la divinidad.

45-60 Forma y cualidades.
60-72 Origen y características de las divinidades.

73-153 Pruebas de que los dioses gobiernan el cosmos.

73-75 Introducción.
76-80 Los dioses existen y su carácter es providente.
81-90 Todo tiene un origen provisto de espíritu.
91-153 La maravillosa organización de lo celeste y de lo terreno.

91-101 El cielo y la tierra.
102-119 Las estrellas y los astros.
120-130 Las plantas y los animales.
130-132 Otras maravillas de la naturaleza.
133-153 El hombre.

154-167 La humanidad como objeto del cuidado divino.

154-162 El mundo se ha creado para dioses y hombres.
162-163 La adivinación como prueba de la existencia divina.
164-167 Los dioses cuidan del género humano en su conjunto y de cada hombre en particular.

168 Final.

LIBRO III

1-10 Introducción. La religión romana.
10-93 Crítica de la teología estoica por parte de Cota.

10-19 Argumentos contra las pruebas estoicas.
20-64 Argumentos contra la definición estoica de la divinidad.

20-28 El mundo como una creación de la naturaleza.
29-34 Condición mortal de todos los seres.
35-37 El fuego es perecedero.
38-39 El concepto de virtud no está asociado con la divinidad.
39-64 Rechazo de las deificaciones estoicas y de las concepciones populares.

65-93 Refutación de la providencia divina.

65-79 La capacidad de pensar no es un don procedente de los dioses.
79-86 La inhibición de la divinidad ante buenos y malos.
86-88 La virtud y la sabiduría como logros exclusivamente humanos.
89-93 Ausencia de actuación por parte de los dioses.

94-95 Final.

VARIANTES TEXTUALES

Como ya hemos indicado, el texto seguido para nuestra traducción del *De natura deorum* es el establecido por W. Ax, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 45: De natura deorum; post O. Plasberg edidit...; editio stereotypa editionis secundae (MCMXXXIII)*, Stuttgart, Teubner, 1980 [1933]. Cuando hemos tenido que apartarnos de la edición, las lecturas adoptadas han sido las siguientes[118]:

	TEXTO DE PLASBERG - AX	LECTURA ADOPTADA

LIBRO I

1	*⟨cum⟩ tam variae sint*	*tam variae sunt* DH^{2}B^2
	magno	*ut magno* B^{2}FM
	⟨ea⟩ causa, principium philosophiae ad h∗ scientiam, prudenterque Academici	(*causa* del. Baiter) *principium philosophiae esse ⟨in⟩scientiam* (dett., Manitius 1541) *pru-*

[118] La información acerca de la distribución de variantes y de la procedencia de las conjeturas se ha extraído de las ediciones consultadas; por lo demás, volvemos a indicar que nuestra selección de lecturas tan sólo pretende restaurar, en lo imprescindible, el texto de base; no refleja en todos los casos, por tanto, el criterio que habríamos adoptado al proponer una edición.

	TEXTO DE PLASBERG - AX	LECTURA ADOPTADA
		denterque Academicos (H [m. rec. in mg.] M)
2	*omnes †sese*	*omnes* (*sese* del. M^2, om. H [m. rec. in mg.])
25	*qualia vero ∗ est*	*qualia vero alia sint* B^{2}FM
39	*†umbram*	*umbram* codd., Plasberg
65	*enim ∗∗*	*etiam* Davies
68	*†quia*	*quod* dett., ed. Rom., ed. Ven.
70	*†valde*	*valde ⟨inconsiderate⟩* Plasberg
77	*putaret? ∗∗ eam (...) putaremus:*	*putaret, eam (...) putaremus?* codd., Klotz
85	*humano ∗*	*humano ⟨visu⟩* ed. Ald.

LIBRO II

66	*†cui*	*cui ⟨nuptam dicunt⟩* dett., Baiter
89	*†inciti*	*inciti* codd., Pease
123	*†aliis*	*alii* H^{2}PN
	autem ut ∗∗	*autem* VNO
132	*†multum*	[*multum*] Clark
136	*†inre spiritu*	*in respiritu* AHPV^{1}BFM
137	*†alvo*	*et alvo* F^{2}M
	aliae ∗∗	*aliae ⟨alio⟩* Heindorf
145	*†tum*	[*tum*] Manutius 1541
146	*†parte*	*⟨quadam ex⟩ parte* Plasberg
159	*†extrahenda*	*extrahenda* codd., Mayor

LIBRO III

22	*dilatavit ∗*	*dilatavit* codd., Pease
30	*quae sunt ∗∗*	*quae sunt* codd., Cropp
35	*†quoniam quid diceret quod*	*qui quoniam* (V^{2}N) *quid di-*

	TEXTO DE PLASBERG - AX	LECTURA ADOPTADA
	intellegi noluit †	*ceret* [*quod* del. V²] *intellegi noluit*
42	†*cui*	[*cui*] dett., ed. Rom., ed. Ven.
43	*sunt* **	*sunt* codd., Rackham
44	†*modus*	*Metus* dett., ed. Rom.
53	†*euiolus*	*et Tmolus* Davies
54	†*nata et Thelxinoe*†	*natae* (Baiter), *Thelxinoe* (Gronovius)
84	†*tyrannidis*	[*tyrannidis*] Clark

LIBRO I

Justificación de la obra y defensa del método académico

En filosofía son muchas las cosas 1
que, hasta ahora, no se han explicado en absoluto de manera suficiente, pero resulta especialmente difícil y oscura —como tú, Bruto, no ignoras lo más mínimo[1]— la cuestión referente a la naturaleza de los dioses, una cuestión de gran belleza para el conocimiento del espíritu y necesaria para encauzar la práctica religiosa[2]. El que las opi-

[1] Se trata de Marco Junio Bruto (c. 85-42), autor de varios escritos filosóficos y a quien Cicerón dedica su tratado mediante esta breve alusión, siguiendo el procedimiento ya empleado en otras dedicatorias dirigidas al mismo personaje (cf. *Or.* 1; *Del supremo bien y del supremo mal* I 1; *Tusc.* I 1).

[2] De acuerdo con la tradición platónica y con la estoica, el alma humana participa de la condición divina, y guarda, por tanto, estrecha afinidad con ella (cf., por ejemplo, *Div.* I 64, 110; II 26; *Tusc.* V 38; véase no obstante, para una interpretación distinta del pasaje, K. BRINGMANN, págs. 178-179, n. 26, quien propone entender *animi* [sc. *ad cognitionem*] como genitivo subjetivo, según parecen apoyar I 32, 45, 121; *Del supremo bien y del supremo mal* IV 36). Cicerón sugiere, además, que un buen conocimiento de la naturaleza divina es necesario, ya que evita incurrir en el abandono del culto, así como, por el contrario, en la superstición (un esquema argumentativo muy similar se repite en *Div.* I 7).

niones de los hombres más doctos resulten tan diferentes y discrepantes respecto a ella debería ser una buena prueba de que la ausencia de saber está en el principio de la filosofía[3], y de que con buen criterio se abstuvieron los de la Academia de dar su asentimiento ante asuntos inciertos[4]. Y es que ¿acaso hay algo más reprobable que la incoherencia?, ¿hay algo tan incoherente e indigno de la seriedad y el rigor de un sabio como mantener una opinión falsa o como defender, sin vacilación alguna, aquello que no se ha llegado a comprender y a conocer mediante el suficiente examen?

2 En este tema, por ejemplo. La mayoría ha dicho que los dioses existen, como es lo más verosímil y como todos concluimos, bajo la guía de la naturaleza[5]. Protágoras dijo que él lo dudaba; Diágoras de Melos y Teodoro de Cirene pensaron que los dioses no existen en modo alguno[6]. Pero re-

[3] Es decir, la filosofía tiene su origen en la ignorancia o falta de certeza *(inscientia;* en la *dubitatio* según la restitución propuesta para este pasaje corrupto por Th. Birt, «Kritische Bemerkungen zu Cicero *De deorum natura,* Buch I», *Berliner Philologische Wochenschrift* 38 [1918], col. 546); la idea de que la ausencia de *consensus* (la *dissensio)* se produce también entre los sabios es frecuente en estas obras (cf. I 5, 14; *Div.* II 28, etc.); a propósito del *consensus omnium* como criterio de prueba (cf. I 43-44, frente a I 62) y de su adaptación ciceroniana, muy influyente en la literatura filosófica posterior, cf. R. Schian, *Untersuchungen über das* argumentum e consensu omnium, Hildesheim - Nueva York, 1973, pág. 191.

[4] Mediante la expresión *adsensionem cohibuisse* (cf. *adsensionis retentio* en *Luc.* 59) se hace referencia a la suspensión del juicio (gr. *epokhḗ),* recomendada por la escuela académica ante la imposibilidad de establecer con seguridad una afirmación determinada (cf. A. M. Ioppolo, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a. C.,* Nápoles, 1986, págs. 157-160).

[5] Esta misma expresión (cf., por ejemplo, Aristóteles, *Cael.* 268a 19-20) se repite, en un contexto distinto, en II 128.

[6] Tanto el 'agnóstico' Protágoras de Abdera (med. s. v; cf. I 29, frag. 80 B 4 DK), como los 'ateos' Diágoras de Melos (2.ª m. s. v) y Teodoro de Cirene (2.ª m. s. iv) aparecen mencionados, igualmente, en *Nat.* I 63 y

sulta que las diferencias y los desacuerdos entre quienes dijeron que los dioses existen son tan grandes que enumerar sus opiniones no tendría fin, pues son muchas las cosas que se dicen sobre cuál es la figura de los dioses, sobre el lugar en que se asientan y sobre su modo de vida, y se debate acerca de ellas con muy gran desacuerdo entre los filósofos. Pero el desacuerdo es grande, sobre todo, respecto a lo que constituye el principal motivo de discusión: si resulta que los dioses no hacen nada, no se esfuerzan por nada y se desentienden de todo cuidado y gobierno de las cosas, o si, por el contrario, son ellos quienes lo han hecho y organizado todo desde un principio, así como quienes lo dirigen y mantienen en movimiento por tiempo infinito[7]. En tanto esta cuestión no se dirima, por necesidad se hallará la humanidad sumamente desorientada e ignorante de unos asuntos que son de la máxima importancia.

Y es que ha habido y sigue habiendo filósofos que es- 3 2
timan que los dioses no se preocupan en modo alguno de los asuntos humanos. Si su opinión es verdadera, ¿qué sentido pueden tener la piedad, la devoción o la práctica religiosa?[8].

117; acerca del ateísmo en la antigüedad, cf. W. Fahr, Theoùs nomízein. *Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen,* Hildesheim - Nueva York, 1969; M. Winiarczyk, «Wer galt im Altertum als Atheist?», *Philologus* 128 (1984), 157-183 (continuado en *Philologus* 136 [1992], 306-310), «Methodisches zum antiken Atheismus», *Rheinisches Museum* 133 (1990), 1-15.

[7] Se trata, en suma, de la opinión que mantenían los epicúreos y los estoicos, detractores y defensores, respectivamente, de la existencia de una *providentia* divina.

[8] Según indica Cota en I 115-116, la *pietas* ha de basarse en la justicia, es decir, en una relación de carácter retributivo entre dioses y hombres *(iustitia adversum deos;* sobre esta idea, en general, cf. H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine,* París, 1963, págs. 331-416); como se apunta en ese mismo lugar, la *sanctitas* ('devoción') consiste en saber rendir un culto apropiado a la divinidad *(scientia*

Porque de todo esto se ha de rendir un tributo puro y limpio al numen de los dioses en la medida en que éstos puedan advertirlo, y en la medida en que se haya rendido algún tributo, por obra de los dioses inmortales, al género humano. Pero si los dioses, por su parte, no pueden ayudarnos, ni quieren hacerlo, ni cuidan de nosotros en modo alguno, ni advierten lo que hacemos, ni procede de ellos nada que pueda influir en la vida de los hombres, ¿qué motivo hay para que ofrezcamos a los dioses inmortales cualquier tipo de culto, de honor o de súplica? Además, la piedad, al igual que las restantes virtudes, no puede permanecer bajo una envoltura de simulación y fingimiento; junto con ella habría que eliminar, necesariamente, la devoción y la práctica religiosa, de cuya supresión se deriva una vida de desorden y una gran confusión.

4 Y no sé si, al suprimirse la piedad hacia los dioses, no se elimina también la lealtad, la cohesión entre el género humano y una virtud de suma excelencia: la justicia[9]. Hay, sin embargo, otros filósofos —y éstos, además, importantes y de prestigio— que estiman que el mundo en su conjunto se administra y dirige

---

colendorum deorum; cf. *ib.*, págs. 17-292), mientras que la *religio,* según se indica en I 117, se basa en hacer objeto a ésta de un culto piadoso *(quae deorum cultu pio continetur;* cf. *ib.*, págs. 172-179, y, desde un punto de vista histórico, G. Radke, *Zur Entwicklung der Gottesvorstellung und der Gottesverehrung in Rom,* Darmstadt, 1987; acerca de la etimología de este último término cf. II 72).

[9] Cf. I 116; II 153; *Del supremo bien y del supremo mal* V 65-67; la *societas generis humani* (a la que se alude, asimismo, en II 148), difícil de preservar sin un orden trascendente que la instituya o sancione, se funda, en última instancia, en el concepto estoico de 'ley natural' *(lex naturae;* cf. A.-H. Chroust, «Some historical observations on natural law and 'according to nature'», *Emerita* 31 [1963], 285-298; e, insistiendo en el carácter ideal de la representación ciceroniana de la justicia, J. E. G. Zetzel, «Natural law and poetic justice: a Carneadean debate in Cicero and Virgil», *Class. Phil.* 91 [1996], 297-319, esp. 298).

mediante la mente y la razón de los dioses. Pero no sólo es así, sino que también estiman que son esos mismos dioses los que aportan consejo y provisión a la vida de los hombres[10], pues piensan que los dioses inmortales ofrecen al género humano, como un tributo, las cosechas y las demás cosas que la tierra produce, el clima, la variación de estaciones y los cambios atmosféricos, gracias a lo cual puede desarrollarse hasta su sazón todo lo que la tierra cría. Y —como se dirá en estos libros— ponen como ejemplo muchas cosas de tal condición que los dioses inmortales casi parecen haberlas creado, precisamente, para el uso humano[11]. Carnéades disertó con profusión en contra de estos filósofos, hasta despertar en los hombres menos indolentes el deseo de investigar la verdad[12].

Y es que no hay ningún asunto sobre el que exista tal 5
desacuerdo, tanto entre los que no son doctos, como entre quienes lo son. Siendo las creencias de estos últimos tan distintas y divergentes entre sí, puede ocurrir, ciertamente, que ninguna de ellas sea verdadera, pero a buen seguro no es posible que lo sea más de una[13].

---

[10] Cf. III 65; *Div.* II 40; Cicerón alude en esta ocasión a los estoicos, oponiendo sus creencias a las de los epicúreos, mencionadas anteriormente (I 3).

[11] Cf. II 154-167.

[12] Carnéades de Cirene (c. 214-129) fue el representante de la Academia que formó parte de la famosa y polémica delegación griega enviada a Roma en el año 155 (cf. H. J. Mette, «Weitere Akademiker heute: von Lakydes bis zu Kleitomachos», *Lustrum* 27 [1985], 39-148, esp. 53-141; R. Goulet [dir.], II, C 42, págs. 224-226 [T. Dorandi]). Sus enseñanzas, de carácter oral, fueron dadas a conocer por su discípulo Clitómaco (cf. H. J. Mette, *ib.*, págs. 142-148), llamado Asdrúbal en su Cartago natal; Clitómaco tuvo como oyente a Filón de Larisa, quien le sucedió al frente de la Academia.

[13] La misma idea se halla recogida en *Luc.* 115; acerca de *Nat.* I 5-7, véase, en general, H. Dörrie, *Platonismus,* I, 18.6a, págs. 182-185, 445-448.

3 En este pleito, por lo menos, podemos apaciguar a los censores benévolos y refutar a los que nos vituperan mediante sus críticas, de manera que éstos se arrepientan de habernos reprendido y los primeros se alegren de haber podido aprender, pues se ha de enseñar a quienes de manera amistosa nos amonestan, y se ha de repeler a quienes de manera hostil nos acosan[14].

6 Por lo demás, veo que es mucha y variada la habladuría que se ha ido extendiendo acerca de nuestros libros —los muchos que hemos dado a conocer en breve tiempo—, tanto de parte de quienes se preguntaban, con extrañeza, de dónde nos surgió de pronto este afán de filosofar, como de parte de quienes deseaban saber qué era lo que dábamos por seguro acerca de cada asunto. Según he notado también, a muchos les parece sorprendente que hayamos preferido inclinarnos por un tipo de filosofía que parece arrebatar la luz a las cosas, esparciendo sobre ellas una especie de noche, y que hayamos asumido de improviso el patrocinio de una escuela abandonada y relegada desde hace tiempo[15]. Pero es

[14] En posible referencia a estoicos y epicúreos, respectivamente; seguimos la interpretación del pasaje que ofrece H. Rackham, pág. 9, quien destaca la presencia de un quiasmo (ABBAAB) entre los miembros del periodo (cf. II 1, 122, etc.).

[15] Se alude así al declive paulatino que había ido sufriendo en Roma la doctrina académica, ante la pujanza de otras escuelas; lo mismo ocurría en Grecia, según se indica en I 11. A propósito de la inserción personal de Cicerón dentro de la Academia, cf. W. Görler, «Silencing the troublemaker: *De legibus* I 39 and the continuity of Cicero's scepticism», en J. G. F. Powell (ed.), págs. 85-113, donde se cuestiona la tesis de R. Hirzel, retomada por J. Glucker («Cicero's philosophical affiliations», en J. M. Dillon, A. A. Long [eds.], *The question of* eclecticism. *Studies in later Greek philosophy,* Berkeley - Los Ángeles - Londres, 1988, págs. 34-69; «Cicero's philosophical affiliations again», *Liverpool Classical Monthly* 17 [1992], 134-138) y P. Steinmetz («Beobachtungen zu Ciceros philosophischem Standpunkt», en W. W. Fortenbaugh, P. Steinmetz

que ni nosotros hemos comenzado a filosofar de pronto, ni ha sido escaso el trabajo y el esmero que hemos empeñado en este menester desde los primeros años de nuestra vida. Precisamente cuando menos lo parecía, filosofábamos con más intensidad. De esto dan fe nuestros discursos, repletos de opiniones filosóficas[16], así como nuestro trato con personas doctísimas —gracias al cual floreció siempre nuestra casa[17]—, y también aquellos maestros que nos instruyeron: Diódoto[18], Filón[19], Antioco[20], Posidonio[21].

[eds.], págs. 1-22), según la cual Cicerón cambió de tendencia filosófica dos veces: pasando de Filón y del escepticismo académico a la 'Academia Antigua' de Antioco, y regresando, en torno al 45, a su supuesto escepticismo inicial.

[16] Al respecto, cf. F. Guillaumont, págs. 59-93.

[17] Se hace referencia, probablemente, a epicúreos como Fedro, Patrón *(Fam.* XIII 1, 2), Sirón o Filodemo *(Del supremo bien y del supremo mal* II 119), a peripatéticos como Cratipo (con quien Cicerón se reunió a mediados del 51, en Éfeso; cf. *Tim.* 2), al académico Cota y, como es lógico, a los filósofos mencionados a continuación.

[18] Estoico, fallecido en torno al 59 en casa del propio Cicerón (cf. *Luc.* 115; *Tusc.* V 113; *Cartas a Ático* II 20, 6; R. Goulet [dir.], II, D 134, pág. 796 [M. Ducos]).

[19] Filón de Larisa, discípulo y sucesor de Clitómaco, marchó a Roma en el año 88 (cf. H. J. Mette, «Philon von Larisa und Antiochos von Askalon», *Lustrum* 28-29 [1986-1987], 9-63, esp. 9-24).

[20] Antioco de Ascalón fue discípulo de Filón y maestro de Cicerón en Atenas durante seis meses (79-78; cf. H. J. Mette, *ib.,* págs. 25-63; J. Barnes, «Antiochus of Ascalon», en M. Griffin, J. Barnes [eds.], I, págs. 51-96; R. Goulet [dir.], I, A 200, págs. 216-218 [T. Dorandi]); su mayor objetivo parece haber sido el de conciliar, en la medida de lo posible, las principales corrientes de la filosofía antigua (cf. M. L. Colish, pág. 70).

[21] El estoico Posidonio de Apamea (Siria) fue discípulo de Panecio; Cicerón tuvo ocasión de escuchar sus lecciones en Rodas, entre el 78 y el 77, y quizá ya anteriormente en Roma, donde este influyente filósofo se encontraba c. 87-86 (cf. A. S. Pease, *Nat.,* pág. 137).

7 Y, aunque todas las enseñanzas filosóficas tienen una aplicación en la vida, nosotros consideramos que hemos hecho prevalecer, tanto en los asuntos públicos como en los privados, aquellas que nuestra razón y nuestra formación nos han recomendado.

4 Por lo demás, si alguien se pregunta qué motivo nos impulsó a poner por escrito estas cosas tan tardíamente, no hay nada que podamos revelar con tanta facilidad[22]. Resulta que, como languidecíamos a consecuencia de la ociosidad y era tal la situación del Estado que su gobierno había de estar, necesariamente, bajo el designio y cuidado de una sola persona[23], di en pensar, por primera vez, que a nuestros hombres se les había de explicar filosofía, en beneficio del propio Estado, estimando que era de gran interés para la honra y alabanza de nuestra ciudad que unos asuntos tan serios e ilustres tuvieran su lugar también en la literatura latina.

8 Aún me arrepiento menos de mi proyecto al poder percibir, sin esfuerzo alguno, en cuantísimas personas he suscitado el afán de aprender, e incluso el de escribir[24]. Y es que muchos entendidos en las disciplinas griegas no podían comunicar a sus conciudadanos lo que habían aprendido, por desconfiar de que pudiera decirse en latín aquello que habían tomado de los griegos. Hemos progresado tanto en

[22] Ha de recordarse que Cicerón tenía ya más de sesenta años al redactar estos escritos filosóficos.

[23] Se trata de la única referencia a César que parece documentarse en este tratado, escrito con anterioridad a la muerte del dictador.

[24] En posible alusión a la producción filosófica de contemporáneos como Varrón o el propio Bruto; una expresión similar se documenta en *Sobre los deberes* II 2.

este aspecto, según parece, que los griegos no podrían vencernos ni siquiera en riqueza de vocabulario[25].

También me animó a enfrentarme a este tipo de cosas la 9
conmoción espiritual que me produjo un desafuero de la fortuna enormemente grave[26]. Si hubiera podido encontrar algún alivio mayor, no me habría refugiado preferentemente en éste, pero de ningún modo pude gozar mejor de tal alivio que entregándome, no ya a leer libros, sino a analizar la filosofía en su totalidad[27]. Por lo demás, el procedimiento más sencillo para llegar a conocer todas las partes y secciones de la filosofía consiste, precisamente, en desarrollar por escrito la totalidad de sus temas, porque es admirable esa especie de continuidad y de trabazón que hay entre los asuntos, en virtud de la cual parecen conectados unos con otros, ensamblados y enlazados todos entre sí[28].

[25] Cicerón se refiere así, de manera un tanto acerba (como casi siempre que establece comparaciones entre Roma y otros pueblos; cf., por ejemplo, II 8; *Div.* I 1), a la insuficiencia *(inopia, egestas)* atribuida tradicionalmente a la lengua filosófica latina (cf. A. S. PEASE, *Nat.*, págs. 143-145), una limitación que, a su juicio, comenzaba ya a ser superada: véase, por ejemplo, *Div.* I 1; *Tusc.* II 35 *(O verborum inops interdum, quibus abundare te semper putas, Graecia!).*

[26] El autor alude a la prematura muerte de su hija Tulia, de unos 33 años, acaecida a mediados de febrero del 45, probablemente en su villa de Túsculo, y a consecuencia de la cual escribió el tratado *De consolatione,* hoy perdido; una expresión muy similar aparece en *Ac.* I 11 *(fortunae gravissimo percussus vulnere).* Según refiere PLUTARCO, *Cic.* 41, 8, Cicerón se separó de su segunda esposa, Publilia, porque no parecía haberse entristecido lo suficiente a causa de la muerte de Tulia.

[27] La misma idea se repite en *Div.* II 4.

[28] La íntima unidad que siempre guardan entre sí los objetivos del verdadero saber, es decir, del saber referido a la *humanitas,* fue alabada por Cicerón en varios lugares (cf., por ejemplo, *De or.* III 21; *Arch.* 2, donde se alude al *commune vinculum* y a la *quasi cognatio* que sustentan tal unidad; la idea ya se prefigura, asimismo, en el *desmós* al que alude PLATÓN, *Epinom.* 992a).

5 10 Quienes se preguntan, por su parte, qué es lo que opinamos personalmente sobre cada asunto, lo hacen con mayor curiosidad de la necesaria, porque, cuando se discute, no ha de buscarse tanto el peso de la autoridad como el de la razón. Es más, la autoridad de los que profesan la enseñanza incluso constituye un obstáculo, la mayoría de las veces, para quienes quieren aprender, porque éstos dejan de aplicar su propio juicio y dan por válido lo que ven que ha dictaminado aquel al que aprueban[29]. Y por cierto que no suelo aprobar lo que tenemos entendido acerca de los pitagóricos, de quienes cuentan que, si afirmaban algo durante el desarrollo de una discusión y entonces se les preguntaba por qué era así, solían responder que 'él en persona lo dijo' ('él en persona', por lo demás, era Pitágoras[30]): una creencia pre-

[29] Este pequeño encomio ciceroniano del ejercicio de la razón fue alabado y citado frecuentemente durante el periodo humanístico, como recuerda D. Marsh, *The Quattrocento dialogue. Classical tradition and humanist innovation,* Cambridge (Mass.) - Londres, 1980, págs. 11, 34; acerca de la concepción ciceroniana de la *auctoritas* en el ámbito filosófico y del conflicto que se advierte con frecuencia en la obra de este autor entre pensamiento y tradición *(Nat.* III 9-10), cf. C. Auvray-Assayas, «Figure d'autorité et débat théologique dans le traité *De natura deorum* de Cicéron», en J. P. Néraudau (dir.), *L'autorité de Cicéron de l'antiquité au XVIIIe siècle*, Caen, 1993, págs. 39-49.

[30] Pitágoras de Samos (2.ª m. s. vi) fue objeto de honda veneración por parte de sus discípulos, quienes mediante este *ipse dixit* (gr. *autòs épha)* cortaban de raíz cualquier posible discusión acerca de las doctrinas del maestro; aquí se recoge la primera mención documentada de la anécdota, según observa A. S. Pease, *Nat.*, pág. 150. Acerca del notable arraigo que esta escuela tuvo en el Lacio, especialmente en Tarento, desde finales del s. iv, cf. M. Humm, «Les origines du pythagorisme romain: problèmes historiques et philosophiques», *Les Études Classiques* 64 (1996), 339-353 (continuado en 65 [1997], 25-42); su renovación había sido emprendida por Nigidio Fígulo, según se indica en *Tim.* 1.

establecida tenía tanto poder que incluso sin razonamiento alguno prevalecía su autoridad.

Por otra parte, a quienes se admiran de que hayamos 11
preferido seguir el método de esta escuela se les ha respondido de manera suficiente, según nos parece, en los cuatro *Libros académicos*[31]. No es verdad que hayamos asumido la tutela de unos temas abandonados y relegados, porque, cuando perecen las personas, no sucumben también las opiniones, sino que, en todo caso, pueden éstas echar en falta la brillantez de una autoridad. Así ocurre, en filosofía, con este procedimiento, que consiste en poder disertar frente a todo y en no juzgar sobre asunto alguno sin reserva: tras ser emprendido por Sócrates, retomado por Arcesilao y consolidado por Carnéades, ha tenido vigencia hasta nuestra época[32]. Sé que este procedimiento se encuentra ahora casi huérfano

[31] Lat. *Academici libri,* título apuntado, asimismo, en *Div.* II 1; se alude así a los *Academica posteriora,* concluidos por Cicerón en junio del año 45.

[32] Se hace referencia a la práctica del *in utramque partem disputare* y de la *epokhḗ,* procedimientos característicos de la escuela académica (cf. A. S. Pease, *Nat.*, págs. 152-153). Cicerón hace remontar el primer procedimiento, de clara reminiscencia sofística, a Sócrates (por boca de Varrón en *Ac.* I 46), y a Aristóteles *(De or.* II 152; III 80; *Or.* 46; *Del supremo bien y del supremo mal* V 10 y *Tusc.* II 9); acerca de este método, que no era exclusivo de Cicerón (cf. W. Ax, «*Disputare in utramque partem.* Zum literarischen Plan und zur dialektischen Methode Varros in *De lingua latina* 8-10», *Rheinisches Museum* 138 [1995], 146-177, esp. 157) y que no se basaba tanto en la contraposición de antinomias insolubles como en la confrontación de ideal y realidad, de razón y experiencia, cf. *De or.* I 158; *Luc.* 60; M. Ruch, «La *disputatio in utramque partem* dans le *Lucullus* et ses fondements philosophiques», *Rev. Ét. Lat.* 47 (1969), 310-335, esp. 329-331; A. Michel, «Grands courants», pág. 101; A. D. Leeman, H. Pinkster, E. Rabbie, *M. Tullius Cicero. De oratore libri III,* III: II, 99-290, Heidelberg, 1989, págs. 89-100 (a propósito de *De or.* II 152-161); A. A. Long, «Cicero's Plato and Aristotle», págs. 40-41, 52-58. A propósito del académico Arcesilao de Pítana (c. 315-241), cf. R. Goulet (dir.), I, A 302, págs. 326-330 [T. Dorandi].

en la propia Grecia[33], cosa que, según considero, no ha acontecido por una imperfección de la Academia, sino por la torpeza de las personas. Pues, si resulta grandioso poder comprender cada escuela por separado, ¡cuánto mayor resulta comprenderlas todas! Necesariamente han de hacerlo aquellos que, a fin de encontrar la verdad, se han propuesto hablar unas veces en contra, y otras a favor, de todos y cada uno de los filósofos.

12 Reconozco no haber adquirido habilidad en una cosa tan importante y difícil como ésa, pero me precio de haberlo intentado. Y, aun con todo, no es posible que, quienes filosofan según ese procedimiento, no persigan objetivo alguno. En otro lugar se ha hablado más concienzudamente sobre este asunto en general[34], pero parece que, como algunos son demasiado renuentes y torpes, se les ha de amonestar más a menudo: no es que nos parezca que nada es verdadero; lo que decimos es que, junto a todo lo verdadero, se halla algo falso, y de tan gran semejanza que no existe ninguna señal segura que permita emitir un juicio y asentir[35]. De lo que se desprende también aquello de que hay muchas cosas probables, por las que, aunque no lleguen a comprenderse, puede

[33] Tras la muerte del académico Filón, según ha de entenderse, que se produjo c. 86-85; sobre el influjo de la Academia en el pensamiento ciceroniano, en general, cf. S. Gersh, *Middle platonism and neoplatonism. The Latin tradition,* I, Univ. de Indiana, 1986, págs. 53-154; C. Lévy, Cicero Academicus. *Recherches sur les* Académiques *et sur la philosophie cicéronienne,* Roma, 1992 (res. J. G. F. Powell, *Scripta Classica Israelica* 14 [1995], 157-162).

[34] Cf., por ejemplo, *Luc.* 98-111.

[35] Se hace frente así a la opinión estoica de que las percepciones verdaderas se caracterizan por una *nota veritatis (signum,* gr. *sēmeîon)* que es la que garantiza, en última instancia, su validez (cf. H. Rackham, pág. 14, n. a; A. S. Pease, *Nat.,* págs. 156-157).

regirse, sin embargo, la vida del sabio, ya que ofrecen una apariencia nítida y clara[36].

Pero, a fin de librarme de toda crítica, voy a pasar ya a 13 6
exponer las opiniones de los filósofos acerca de la naturaleza de los dioses. Parece que —con este motivo, al menos— ha de convocarse a todos, para que juzguen cuál de estas opiniones es la verdadera (sólo me parecerá censurable la Academia en el caso de que todos estén de acuerdo, o en el de que se encuentre a alguien que haya encontrado cuál es la verdad). Así que me complace exclamar, como en *Los compañeros,*

en el nombre de los dioses, de mis paisanos todos, de todos
[los jóvenes,
clamo, ruego, suplico, peroro, lloro e imploro[37];

[36] Cf. *Luc.* 99. Cicerón vuelve a insistir en su idea de que la verdad —difícil de aprehender— tiene su reflejo, sin embargo, en lo 'probable' *(quod fere solet fieri aut quod in opinione positum est aut quod habet in se ad haec quandam similitudinem,* según se define en *Inv.* I 46), que ha de ser el fundamento de la actuación humana; se desautoriza así, implícitamente, toda forma de escepticismo gnoseológico que —como fruto de la ignorancia, de la desidia *(Div.* I 105), del miedo o de la supuesta existencia de una razón personal (III 10)— tienda a deteriorar el sentido de la moral objetiva (es decir, sancionada socialmente como 'probable'), ya sea en el ámbito individual o en el colectivo.

[37] Cf. Cecilio Estacio, *Syneph.,* frags. 201-204 W (con distinta configuración versal del pasaje); estos versos paródicos —de un tono muy teatral (cabe comparar Suetonio, *Aug.* 99, 1) e inspirados, probablemente, en un original de Menandro— ofrecen el estilo arcaico característico de Cecilio *(c.* 225-168; cf. A. Traina, «Sul *vertere* di Cecilio Stazio», *Vortit barbare,* págs. 41-53 [= *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 116, class. mor., 1958, págs. 385-393], esp. 48-49); este autor era muy admirado por Cicerón (cf. III 72-73; *Opt. gen.* 18; *Del supremo bien y del supremo mal* I 4; A. S. Pease, *Nat.,* págs. 159-160; T. Guardì, págs. 183-184).

no por un asunto sumamente trivial (como cuando se queja aquél de que en la ciudad se están produciendo delitos capitales: 'la meretriz no quiere aceptar dinero de un amigo que la ama'),
14 sino para que estén presentes, para que sepan y tengan en cuenta qué es lo que ha de estimarse acerca de la religión, la piedad, la devoción, las ceremonias, la lealtad y los juramentos, qué acerca de los templos, los santuarios y los sacrificios solemnes, qué acerca de los mismísimos auspicios, a cuyo frente estamos nosotros[38] (porque todas estas cosas son las que hay que remitir a la cuestión referente a los dioses inmortales). Desde luego, tan gran desacuerdo entre las personas más doctas acerca de un asunto de la máxima importancia obligará a dudar incluso a quienes consideran que cuentan con algo seguro.

Introducción al diálogo

15 De todo esto me percaté a menudo en otras ocasiones, pero, sobre todo, una vez que se discutió acerca de los dioses inmortales, muy rigurosa y concienzudamente, en casa de Gayo Cota, mi íntimo amigo[39]. Resulta que, habiendo ido a su casa durante las Ferias Latinas[40], a ruego e invitación de él mismo, me lo encontré sentado en la exedra, mientras discutía con el senador Gayo Veleyo, a quien los epicúreos otorgaban por entonces la primacía entre nuestros compatriotas. También estaba presente Quinto Lucilio Balbo, quien había realizado tan grandes progresos en estoicismo que se le ponía a la altura de los griegos más destacados en esta materia[41].

Nada más verme, me dijo Cota: «Muy a punto llegas, porque está surgiendo entre Veleyo y yo una disputa, acerca de un asunto importante, en la que, dada tu formación, no estaría de más que intervinieses».

Le respondí: «Pues a mí también me parece que he lle- 16 7
gado a punto, como dices, ya que os habéis reunido los tres maestros de otras tantas escuelas. Y es que, si estuviera presente Marco Pisón, no quedaría vacío el puesto de ninguna de las doctrinas filosóficas, al menos de las que reciben consideración[42]».

Entonces añade Cota: «Si el libro que nuestro Antioco le dedicó recientemente a Balbo, aquí presente, dice la verdad, no hay motivo alguno para que eches en falta a tu íntimo amigo Pisón, porque, según le parece a Antioco, los estoicos

---

[38] Tras su nominación en otoño del 53, Cicerón fue elegido miembro del colegio de augures en marzo del 52 (según la fecha propuesta por J. LINDERSKI, «The aedileship of Favonius, Curio the Younger and Cicero's election to the augurate», *Harvard Studies in Classical Philology* 76 [1972], 181-200, esp. 199), en sustitución del difunto Craso; acerca de su ejercicio en el cargo, cf. F. GUILLAUMONT, págs. 81-86.

[39] Sobre Gayo Aurelio Cota (124-74) y su interés por la filosofía, cf. R. GOULET (dir.), II, C 193, págs. 480-481 [M. DUCOS]. Fórmulas muy similares de transición al diálogo, extraídas quizá de cualquier prontuario de uso personal, emplea CICERÓN en *Div.* I 8 y *Fat.* 2.

[40] Las *Feriae Latinae* se celebraban durante cuatro días al año, coincidiendo generalmente con los meses de mayo, junio o julio (cf., asimismo, *Div.* I 18).

[41] Acerca de Quinto Lucilio Balbo, cf. R. GOULET (dir.), II, B 8, págs. 53-54 [M. DUCOS].

[42] Veleyo ocupa el puesto de los epicúreos, Balbo el de los estoicos y Cota el de los académicos; Marco Pupio Pisón, quien ostentó el consulado durante el año 61, fue representante del Perípato en Roma (cf. A. S. PEASE, *Nat.*, pág. 166); sobre las posibles razones de Cicerón para no incluir a un interlocutor de esta escuela en su obra, cf. D. J. FURLEY, «Aristotelian material in Cicero's *De natura deorum*», en W. W. FORTENBAUGH - P. STEINMETZ (eds.), págs. 201-219, esp. 204, quien alude a la gran afinidad que existía, en cuestiones de carácter cosmológico, entre peripatéticos y estoicos; sobre la estima —no siempre elevada— que recibían en Roma peripatéticos como Estáseas de Nápoles, cf. P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, I: Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jh. v. Chr.*, Berlín - Nueva York, 1973, págs. 217-221.

están de hecho en sintonía con los peripatéticos, aunque discrepen de palabra. Desearía saber, Balbo, qué opinas sobre ese libro[43]».

«¿Yo?», responde él. «Me admiro de que una persona como Antioco, aguda como la que más, no haya visto que hay una gran diferencia entre los estoicos, que no hacen recaer la distinción entre moral y provecho en una cuestión de nombres, sino más bien en la cualidad, y los peripatéticos, que mezclan moral y provecho, de manera que ambas cosas difieren entre sí por su magnitud y casi por su grado, no por su cualidad[44]. Y es que éste no es un mero desacuerdo ver-
17 bal, sino un desacuerdo muy grande y de fondo. Pero esto para otra ocasión; ahora, si te parece, vamos con aquello que habíamos comenzado».

«¡A mí, claro que me parece!» —dice Cota—, «pero, para que éste que se incorpora» —dice mirándome— «no ignore de qué asunto se trata... Estábamos tratando acerca de la naturaleza de los dioses. Ya que a mí me parecía ésta muy oscura —como siempre suele parecerme—, estaba recabando de Veleyo la

[43] No se sabe a qué libro de Antioco alude aquí Cota; como indica A. S. Pease, *Nat.*, págs. 166-167, podría tratarse del que sirvió de fuente para el libro cuarto del *De finibus*, de acuerdo con la tesis de Hirzel, aunque también se han propuesto otras hipótesis (cf., por ejemplo, *Luc.* 12, a propósito del *Sosus)*.

[44] Es decir, para los estoicos, a diferencia de los peripatéticos, moral *(honesta)* y provecho *(commoda*, en el sentido de 'interés' o 'conveniencia', dentro de cualquier ámbito; cf. I 23) no eran propiamente nociones de carácter mensurable, sino que diferían por su cualidad *(genus)*, condición determinada, a su vez, por la relación que guardaban ambos términos respecto a la virtud, que era entendida como el único bien y el único criterio posible (cf. A. S. Pease, *Nat.*, págs. 168-169; U. Blank-Sangmeister, págs. 377-378, n. 35, y, sobre el concepto de virtud y su difícil delimitación en el terreno moral —nunca o casi nunca *in medio*—, cf. *Del supremo bien y del supremo mal* III 48; Aristóteles, *Eth. Nicom.* 1106a14-1109b26).

opinión de Epicuro. Así que, Veleyo» —dice—, «repite, si no te molesta, aquello que habías comenzado a decir».

«Pues claro que lo repetiré, aunque éste no ha venido en mi ayuda, sino en la tuya, porque de un mismo Filón aprendisteis ambos...» —dijo riéndose— «a no saber nada»[45].

Entonces respondí yo: «Cota sabrá lo que hemos aprendido... Pero no quiero que tú pienses que he venido en su ayuda, sino antes bien como un oyente —y ecuánime, además— con libertad de juicio y no constreñido en modo alguno por la necesidad de tener que mantener una opinión —quiera o no— como cierta[46]».

Exposición de la teología epicúrea por parte de Veleyo (18-56). Mundo y divinidad según los estoicos

Entonces Veleyo, con todo el aplomo 18 8
—como ellos suelen—, sin otro temor que el de que pareciese que dudaba acerca de algún asunto, como si acabara de bajar del concilio de los dioses y de los espacios interplanetarios de Epicuro[47], dijo: «Oíd opiniones que no son fútiles e imaginarias; nada sobre el dios del *Timeo* de Platón, artífice y constructor del mundo[48], ni sobre la anciana agorera de los estoicos, Pro-

[45] Dada su condición de académicos, según ha de entenderse; acerca de Filón de Larisa cf. I 6.

[46] En alusión a los pitagóricos (I 10) y a los propios epicúreos (I 66).

[47] Referencia a los lejanos *intermundia*, sede de los dioses epicúreos (gr. *metakósmia;* cf. *Div.* II 40; Lucrecio, V 146-154; Diógenes Laercio, X 89-90); al *concilium deorum* se alude, asimismo, en *Div.* I 49. Para una caracterización del estilo retórico, hinchado y arrogante, característico de Veleyo, cf. A. S. Pease, *Nat.*, págs. 172-173. Sus doctrinas, según se exponen en nuestra obra, no siempre coinciden con la ortodoxia epicúrea, como intentó demostrar K. Kleve, Gnôsis theôn. *Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie. Ausgangspunkt der Studie: Cicero,* De natura deorum I, Oslo, 1963.

[48] Cf. 28c-29a (Cicerón, *Tim.* 6); *Nat.* II 58; Cicerón parece estar traduciendo aquí, mediante la expresión *opifex aedificatorque mundi*, el concepto platónico de *dēmiourgós*.

noia (a la que en latín cabe llamar 'Providencia'), ni, por cierto, sobre el propio mundo entendido como un dios dotado de espíritu y de sensibilidad, esférico, ardiente y giratorio...[49], portentos y prodigios propios de unos filósofos que se han entregado a las ensoñaciones, y no a la reflexión.

19 Porque ¿con qué ojos pudo el espíritu de vuestro Platón observar la manera de realizar un trabajo tan importante, conforme a la cual hizo al dios construir y erigir el mundo[50]? ¿Qué dispositivos, qué herramientas, qué palancas, qué grúas, qué obreros fueron los propios de tan gran tarea? Por otra parte, ¿cómo pudieron el aire, el fuego, el agua y la tierra obedecer y acatar la voluntad del arquitecto? ¿Dónde, por cierto, tuvieron su origen aquellas cinco formas, mediante las que adquiere su forma lo demás, y que se adaptan de una manera adecuada para impresionar el espíritu y generar las sensaciones[51]? Sería prolijo referirse a todas estas cosas, tales que parecen un antojo, más que el resultado de un descubrimiento.

20 Pero lo que se lleva la palma es esto: que la misma persona que nos ha presentado el mundo como algo no sólo provisto de nacimiento, sino incluso como casi hecho a mano, haya dicho que sería imperecedero. ¿Estimas que ha llegado a meter los labios —como se dice— en la fisiología

[49] Cf. II 46; la noción de 'ardiente' *(ardens)* no parece ser de procedencia platónica, sino más bien estoica.

[50] La expresión 'ojos del espíritu' *(oculi animi)* es platónica *(tò tês psykhês ómma, hē tês dianoías ópsis;* cf. *Rep.* 533d; *Banquete* 219a, respectivamente, así como *Nat.* III 9), pero se perfila ya en la literatura griega anterior.

[51] La tierra procede del hexaedro, el agua del icosaedro, el aire del octaedro y el fuego del tetraedro (cf. PLATÓN, *Tim.* 53c-56c); el quinto elemento, base de la *quinta essentia* etérea de Aristóteles, tiene su origen en el dodecaedro (cf. PLATÓN, *Epin.* 981c; CICERÓN, *Tusc.* I 65 [*haec et deorum est et animorum*]); para la teoría platónica acerca de las sensaciones cf. *Tim.* 64a-68d.

(esto es, en la ciencia de la naturaleza[52]) quien piensa que una cosa que tiene origen puede ser eterna[53]? Porque ¿acaso existe algún ensamblaje que no pueda deshacerse? ¿Puede haber algo que tenga un principio, pero no un final? Desde luego que, si vuestra Pronoia es así[54], Lucilio, pregunto por lo de hace un momento: obreros, grúas, todo el plan y andamiaje del trabajo en su conjunto. Pero, si es diferente, lo que pregunto es por qué ha hecho el mundo mortal, y no imperecedero como lo hizo el dios platónico[55].

Por otra parte, os pregunto a uno y otro[56] cómo es que aparecieron de repente los constructores del mundo[57], después de 21 9
haber estado dormidos durante siglos innumerables... (porque no dejaban de existir los siglos por el hecho de no existir el mundo; no llamo ahora 'siglos' a los que se componen de cursos anuales, con su número de días y de noches[58], pues reco-

[52] Cicerón emplea aquí el término *physiologia,* explicado mediante la perífrasis *naturae ratio* (cf. I 41; *Div.* I 90, 130, II 37); sobre el concepto de *natura* y sus múltiples significados en la obra ciceroniana, cf. A. PELLICER, Natura. *Étude sémantique et historique du mot latin,* París, 1966, págs. 401-408; CHR. NICOLAS, Utraque lingua. *Le calque sémantique: domaine gréco-latin,* Lovaina - París, 1996, págs. 119-138; C. LÉVY (ed.), *Le concept de nature à Rome. La physique,* París, 1996.

[53] Cf. I 68; PLATÓN, *Rep.* 546a; LUCRECIO, V 235-246 (esp. 245-246, donde se indica que también el cielo y la tierra tuvieron un inicio y experimentarán en el futuro su destrucción: *scire licet caeli quoque item terraeque fuisse / principiale aliquod tempus clademque futuram).*

[54] Es decir, tal y como es la divinidad que conciben los platónicos.

[55] Cf. II 118; según la doctrina general estoica, el mundo perece y vuelve a nacer de manera periódica.

[56] Es decir, tanto a Balbo como al propio Platón.

[57] En referencia a los 'demiurgos' (cf. LUCRECIO, V 168-176).

[58] El término *saeclum* puede designar un periodo de cien años (es decir, la edad que podía alcanzar un *senex,* según la falsa etimología sugerida por VARRÓN, *Ling. Lat.* VI 11) o un espacio de tiempo superior (cf. A. S. PEASE, *Nat.,* pág. 188; P. FLOBERT, *Varron. La langue latine,* VI, París, 1985, págs. 75-76).

nozco que tales siglos no habían podido llegar a formarse sin que el mundo girase[59]; más bien hubo, desde tiempo infinito, una especie de eternidad a la que no ceñía delimitación temporal alguna, pero cuya dimensión puede llegar a concebirse cuál era, ya que ni siquiera cabe en el pensamiento que pudiera haber tiempo alguno, cuando el tiempo no existía).

22 Por tanto, Balbo, me pregunto por qué vuestra Pronoia estuvo inactiva durante ese espacio de tiempo tan inmenso. ¿Acaso es que rehuía la fatiga? Mas ésta no puede afectar a un dios, ni podía existir cuando el conjunto de las naturalezas —el cielo[60], los fuegos, las tierras y los mares— obedecían al numen divino. Por lo demás, ¿qué razón había para que un dios deseara, como si fuera un edil, adornar el mundo con imágenes y luminarias[61]? Si era para encontrarse él mismo más a gusto, está claro que antes, durante tiempo infinito, se había encontrado entre tinieblas, como en una gruta. Pero ¿y después? ¿Acaso nos pensamos que éste se deleita en la variedad con que vemos adornados cielo y tierras? ¿Qué placer puede ser ése para un dios? Si lo fuera, no habría podido prescindir de él durante tan largo tiempo.

23 ¿O acaso es que —como decís generalmente— la divinidad ha dispuesto esas cosas en beneficio de los hombres[62]? ¿De los hombres sabios, acaso? Entonces por sólo unos pocos se

[59] Mediante el término 'mundo' podría estarse designando aquí el cielo, ya que es el movimiento de los astros el que permite, propiamente, delimitar y establecer el paso del tiempo.

[60] Lat. *caelum,* aludiendo, lógicamente, al aire como elemento.

[61] Los ediles romanos eran los encargados del cuidado de los edificios públicos y del adorno de la ciudad para las festividades; Cicerón ocupó este cargo en el año 69. *Signis et luminibus* es una expresión ambigua, que puede significar tanto 'astros y luces' como 'imágenes (estatuas) y luminarias' (cf. H. Rackham, pág. 24, n. a; A. S. Pease, *Nat.,* págs. 193-194).

[62] Cf. II 133, 154-167; la idea fue muy atacada por los epicúreos (cf. Lucrecio, V 156-167).

realizó tan gran cúmulo de acciones[63]. ¿En beneficio de los necios? Mas es que, en primer lugar, no había motivo para que la divinidad les hiciera un buen servicio a los ímprobos; y, segundo, ¿qué ha conseguido así? Los necios en su conjunto son, sin duda, los seres más desdichados, sobre todo por el hecho de ser necios (pues ¿acaso podemos hablar de algo que sea más propio de un desdichado que la necedad?), pero también por el hecho de que, siendo tantas las adversidades en la vida, los sabios procuran aliviarlas mediante el contrapeso de las alegrías, mientras que los necios ni pueden esquivar las adversidades cuando les sobrevienen, ni soportarlas cuando las tienen encima.

Por cierto, que quienes dijeron que el mundo era, pro- 10
piamente, un ser dotado de espíritu y de sabiduría no llegaron a ver, en absoluto, bajo qué figura podía encarnarse la naturaleza de un espíritu inteligente[64]. Pero de ello hablaré algo después[65]. Por ahora baste con esto: admirarme 24

[63] Cf. III 70, 79; *Div.* II 61; Heráclito, frag. 22 B 104 DK *(hoi polloì kakoí, olígoi dè agathoí).*

[64] Acerca del carácter antropomórfico de la divinidad, según la concepción epicúrea, cf. I 46-50 (con réplica de Cota en 76-108), Lucrecio, V 126-133. Traducimos generalmente el adjetivo *animans* mediante la perífrasis 'dotado de espíritu', reservando para *animal* las expresiones 'ser vivo' (I 26), 'provisto de vida' (I 32), 'animal' (II 24); en realidad, ambos términos tienden hacia la sinonimia en el lenguaje ciceroniano. Acerca de *anima* y de *animus,* en general, cf. A. M. Negri, «Uso parallelo di *animus* e *anima* in Cicerone», *Ciceroniana* II, fasc. 1-2, Roma, 1960, págs. 169-179; O. Hiltbrunner (ed.), *Bibliographie zur lateinischen Wortforschung,* II: *adeo - atrocitas,* Berna - Múnich, 1984, s. v. *anima, animus,* esp. págs. 237-241, 255-259 [Reichmann]; F. della Corte (ed.), *Enciclopedia Virgiliana,* I, Roma, 1984, s. v. *anima, animus,* págs. 171-173, 176-177 [M. Isnardi]. *Animus* ('espíritu'; *quo sapimus,* frente al *anima, qua vivimus,* según lo sintetizaba Nonio, pág. 689 Lindsay) es el término empleado —casi exclusivamente— en estos tratados (al respecto cf. III 36; *Tusc.* I 19).

[65] Cf. *Nat.* I 48.

de la torpeza de quienes pretenden que un ser dotado de espíritu, inmortal y, a la vez, apacible[66] tiene que ser esférico, por el hecho de que, según dice Platón, no hay forma alguna superior a ésa en hermosura[67]. Pues a mí me parece que tiene mejor silueta la forma del cilindro, la del cubo, la del cono o la de la pirámide...[68]. ¿Qué clase de vida se le atribuye, por cierto, a ese dios esférico? Por supuesto, aquella que consiste en retorcerse a una velocidad tal que ni siquiera puede imaginarse otra igual... No veo cómo pueden tomar asiento ahí una mente estable y una vida apacible. Y bien, lo que en nuestro cuerpo resulta molesto, aunque se manifieste mínimamente, ¿por qué no ha de considerarse molesto también en un dios? Y es que la tierra, además, en cuanto que es una parte del mundo, es también una parte de la divinidad; ahora bien: vemos que hay grandísimas regiones terrestres que son inhabitables y están sin cultivar, pues una parte de ellas ardió a causa de la proximidad del sol, mientras que otra parte quedó aterida entre la nieve y la escarcha, a causa del prolongado alejamiento de éste[69]. Si el mundo es un dios, ha de considerarse, puesto que éstas son partes del mundo, que los miembros del dios arden por unas partes y están congelados por otras.

---

[66] Sobre el significado de *beatus*, en general, cf. O. Hiltbrunner (ed.), *Bibliographie...*, III: *atrax - causa*, Berna, 1988, *s. v.*, págs. 114-121 [M. E. H. Hermans, O. Hiltbrunner]; hemos optado por traducir el término por 'apacible' (cf. Plauto, *Truc.* 808; A. Ernout, A. Meillet, *s. v. beo*, pág. 69).

[67] Cf. Platón, *Tim.* 33b (Cicerón, *Tim.* 17; *Nat.* II 48).

[68] Cf. II 47; la idea podría proceder, en realidad, del propio Epicuro (cf. A. S. Pease, *Nat.*, pág. 200).

[69] Cf. *Rep.* VI 21.

Opiniones de los filósofos griegos

Así son ciertamente, Lucilio, vuestras 25
creencias. Pero voy a evocar cómo son las demás, desde el predecesor más remoto[70]. Y es que Tales de Mileto, que fue el primero en preguntarse acerca de tales asuntos, dijo que el agua constituía el inicio de las cosas, mientras que la mente capaz de modelarlo todo a partir del agua era la divinidad[71] (si es que puede haber dioses des-

---

[70] Acerca del apartado que aquí se introduce (I 25-41), en general, cf. Th. Birt, «Kritische Bemerkungen zu Cicero *De deorum natura*, Buch I», *Berliner Philologische Wochenschrift* 38 (1918), cols. 545-552, 569-576 y 768; A. S. Pease, *Nat.*, págs. 203-205; O. Gigon, L. Straume-Zimmermann, págs. 345-373. Este catálogo de opiniones filosóficas presenta ciertas similitudes con el recogido en el *De pietate* de Filodemo (pese a las reservas de M. van den Bruwaene, I, págs. 74, n. 3, 100-101, quien piensa que procede de la obra de Clitómaco); pudo haberse inspirado, asimismo, en un epítome de la obra de Filodemo, o en una fuente común para este autor y para Cicerón, como Fedro o Zenón (cf. A. S. Pease, *Nat.*, pág. 40). Acerca de los paralelismos con el libro primero del *De pietate*, cf. H. Diels, *Doxographi Graeci*, 4.ª ed., Berlín, 1965 [1879], págs. 529-550; sobre el interés de la obra biográfica de Filodemo, cf. T. Dorandi, *Filodemo. Storia dei filosofi. La stoà da Zenone a Panezio [PHerc. 1018]*, Leiden - Nueva York - Colonia, 1994. Según han señalado O. Gigon, L. Straume-Zimmermann, págs. 345-346, la información referente a los presocráticos —entre los cuales, curiosamente, no se cita a Heráclito— podría remontar, en última instancia, a la *Física* de Teofrasto. En cuanto a la posible ordenación por grupos de los 27 testimonios que aquí ofrece Cicerón —cuyo estilo también parece revelar que se trata de una traducción fragmentaria y bastante apresurada del modelo— cf. O. Gigon, res. de A. S. Pease, *Nat.*, págs. 671-672. Cicerón también podría haber hecho uso de una colección de *placita* para la doxografía que se recoge en *Luc.* 118 (cf. G. S. Kirk, J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos* [= *The Presocratic philosophers. A critical history with a selection of texts*, Cambridge, 1966], tr. J. García Fernández, Madrid, 1981 [1970], pág. 18).

[71] Cf. Aristóteles, *Sobre el alma.* 411a7-8; el testimonio resulta, en principio, incompatible con el supuesto hilozoísmo del filósofo de Mileto (c. 600).

provistos de sensibilidad...[72]). ¿Y por qué tuvo que unir la mente con el agua, si la mente es capaz de sustentarse por sí misma, aunque carezca de cuerpo? La creencia de Anaximandro, por su parte, es la de que los dioses son seres que tuvieron un nacimiento, que surgen y perecen en el curso de largos intervalos, y que ellos constituyen los innumerables mundos...[73] Pero ¿cómo podemos nosotros concebir un dios que no sea imperecedero?

26 Después, Anaxímenes determinó que el aire era un dios, que había sido engendrado[74], que era inconmensurable e infinito y que siempre estaba en movimiento. Como si el aire, desprovisto de forma alguna, pudiera ser un dios[75], máxime cuando lo propio de un dios no es ya tener una apariencia, sino tener la apariencia más hermosa, y como si la condición mortal no estuviese aparejada a todo aquello que tuvo un origen.

11 Fue luego Anaxágoras —quien recibió sus enseñanzas de Anaxímenes— el primero en pretender que aquella or-

[72] La divinidad sería, según eso, un ser inteligente de naturaleza inmaterial, sin posibilidad alguna de experimentar sensaciones y, por consiguiente, de disfrutar de la felicidad.

[73] Cf. G. S. Kirk, J. E. Raven, págs. 215-217, donde se alude a la posible confusión que se produce en este pasaje entre 'mundos' y 'estrellas'. El principio básico de la cosmología de Anaximandro (c. 610-546) lo constituía el 'infinito' *(ápeiron;* cf., por ejemplo, frag. 12 A 17 DK); los intervalos aquí mencionados pueden referirse tanto al espacio como al tiempo (cf. A. S. Pease, *Nat.*, págs. 208-209; G. S. Kirk, J. E. Raven, pág. 180), pero parece preferible lo primero (cf. Th. Heath, *Aristarchus of Samos* [...], Oxford, 1966 [1913], pág. 29).

[74] Esta información entra en conflicto con otras fuentes que se refieren a Anaxímenes de Mileto, discípulo de Anaximandro (med. s. vi); no nos parece en absoluto verosímil que el error pueda haberse deslizado deliberadamente, por parte de Cicerón, con el objeto de desprestigiar a Veleyo.

[75] La misma idea se repite en I 29, a propósito de Diógenes de Apolonia.

denación según la cual se regulan todas las cosas debe su designio y su ejecución al poder y a la razón de una mente infinita[76]. No vio al hacerlo que no puede existir movimiento alguno que esté ligado a la percepción sensible y sea, a la vez, de continuidad infinita[77], así como no puede existir ninguna sensación en absoluto sin que se produzca un impulso, mediante el que la naturaleza en cuestión resulte impresionada[78]. Además, si pretendió que esa mente fuese una especie de ser vivo, tendrá que haber algo en su interior en virtud de lo cual pueda ésta recibir el nombre de 'ser vivo'. ¿Hay algo, por otra parte, que se halle en un lugar más recóndito que la mente? Ha de estar cubierta, por tanto, de un revestimiento corpóreo.

Como esto no le agrada, resulta que su mente —abier- 27
ta[79], sencilla y no ligada a cosa alguna capaz de experimentar sensaciones— rehúye, al parecer, la capacidad cognoscitiva de nuestra inteligencia. Alcmeón de Crotona, por

[76] Anaxágoras de Clazómenas (med. s. v) asoció la acción del pensamiento *(noûs),* entendido como principio físico ordenador del universo (59 B 12 DK), a la materia (a propósito de su concepto de *homoeomeria,* cf. Lucrecio, I 830-906), convirtiéndose así en pionero del dualismo; acerca de la condición infinita *(ápeiron)* del *noûs* de Anaxágoras, cf. M. Schofield, *An essay on Anaxagoras,* Cambridge, 1980, págs. 10-11. *Discriptionem et motum* (por *modum)* editan O. Gigon, L. Straume-Zimmermann, pág. 28.

[77] Ya que tanto el movimiento como la sensación requieren la existencia de un cuerpo (o de un *quasi corpus,* según se indica en I 49), incompatible, por lo demás, con la idea de una *mens infinita.*

[78] Un impulso que actúe, por tanto, como causa externa; si la *mens infinita* coincide con el universo, no puede haber causa externa capaz de producir sensación; en cualquier caso, el significado del pasaje *(neque sensum omnino quo non ipsa natura pulsa sentiret)* resulta oscuro *(tota,* por *ipsa,* admiten, apoyándose en parte de la tradición manuscrita, O. Gigon, L. Straume-Zimmermann, pág. 28).

[79] Es decir, al descubierto *(aperta),* sin ningún otro ser que la recubra.

su parte, quien atribuyó condición divina al sol, a la luna y a los restantes astros, así como al espíritu, no se dio cuenta de que estaba atribuyendo la inmortalidad a seres mortales[80]. Y bien, Pitágoras, quien consideró que aquel espíritu del que parecía desprenderse el nuestro se extendía a través del mundo de la naturaleza en su conjunto, no vio que la divinidad resultaba desgarrada y despedazada a consecuencia de la segregación de los espíritus humanos, y que, cuando se trataba de espíritus desdichados —como acontecía en la mayoría de los casos—, resultaba que era desdichada una parte de ella, cosa que no puede darse.

28 Por otra parte, ¿cómo podría ignorar algo el espíritu del hombre, si fuera de carácter divino? Además, ¿de qué modo habría podido ese dios alojarse o penetrar en el mundo, si no fuera otra cosa que espíritu? A Jenófanes, quien, tras dotar de mente al todo, pretendió además que éste —el cual habría de ser infinito— fuera un dios, se le ha de reprender entonces —al igual que a los demás[81]— en lo que se refiere, en concreto, a la mente, pero con mayor vehemencia aún en lo referente a su idea de infinito, ya que en éste no puede haber nada dotado de sensibilidad ni que sea de carácter complejo[82]. Y bien, lo que se inventa Parménides sí que es una cosa fantástica: un círculo continuo de luz resplandeciente, similar a una corona *(stephánē* lo llama), que rodea el cielo y al que llama 'dios'[83]. Nadie puede suponer que

[80] Cf. Aristóteles, *Sobre el alma* 405a29-b1; el médico Alcmeón de Crotona vivió durante la 2.ª m. del s. vi.

[81] Es decir, como a Tales (I 25) y a Anaxágoras (I 26).

[82] Jenófanes de Colofón *(c.* 570-460) se hizo famoso por su doctrina de carácter monoteísta —o panteísta—, opuesta al politeísmo antropomórfico tradicional (cf. *Luc.* 118).

[83] Parménides de Elea (nac. *c.* 540) fue discípulo de Jenófanes; acerca de esta idea, cf. *Rep.* VI 17.

esté dotado de la figura propia de un dios o bien de percepción sensible. Y son muchas las maravillas de este mismo Parménides, como cuando asocia a la divinidad con la guerra, la discordia, la pasión y otras cosas del mismo tipo[84], susceptibles de desaparecer a causa de la enfermedad, el sueño, el olvido o el paso del tiempo. Y lo mismo hace en relación con los astros, cosas que —reprendidas ya en otro caso[85]— han de omitirse en éste.

Por su parte, Empédocles, quien comete deslices en 29 12
otras muchas cosas, desbarra de manera muy reprobable en lo que se refiere a su creencia acerca de los dioses, al pretender que son divinas las cuatro naturalezas en las que —según estima— todo tiene su fundamento[86]. Éstas, como es evidente, nacen, se extinguen y carecen de toda sensación. Pues bien, Protágoras —quien dice no tener absolutamente nada claro acerca de los dioses: si existen, si no existen o cómo pueda ser su existencia— no parece hacerse idea alguna sobre la naturaleza de éstos. ¿Y Demócrito? ¿No se halla en la mayor desorientación, al contar entre los dioses unas veces a las imágenes itinerantes de éstos, otras veces a la naturaleza que produce y envía tales imágenes, y otras a nuestra capacidad intelectiva?[87]. Cuando este mismo Demócrito niega por completo que exista algo imperecedero, por

[84] Cf. I 42, donde se dirige la misma acusación hacia la obra de los poetas.

[85] Cf. I 27, a propósito de Alcmeón.

[86] Mediante el término 'naturalezas' se hace alusión a los elementos, a los que Empédocles de Agrigento (c. 483-423) identificó con las divinidades míticas tradicionales; no se hace aquí referencia a la importancia que este filósofo concedía a la intervención de *amicitia* y *discordia*, a diferencia de lo que ocurre en *Lael.* 24.

[87] Cf. I 120; acerca de Demócrito de Abdera (med. s. v) y de su teoría atomística, en general, cf. R. Goulet (dir.), II, D 70, págs. 649-715 [D. O'Brien].

el hecho de que nada puede mantenerse siempre bajo su mismo estado[88], ¿no está eliminando por completo a la divinidad, hasta el extremo de no permitir que subsista creencia alguna en ella? Y bien, el aire, del que se sirve Diógenes de Apolonia como si se tratara de un dios, ¿qué sensibilidad, qué forma divina puede tener?[89].

30 Resultaría ya prolijo hablar sobre la falta de rigor de Platón, quien dice en el *Timeo* que no se le puede asignar un nombre al padre de este mundo[90], mientras que en los libros de las *Leyes* considera inconveniente cualquier tipo de investigación sobre qué es la divinidad[91]. Pero que pretenda que existe un dios sin cuerpo alguno *(asômatos,* como dicen los griegos)[92], eso no se comprende cómo puede ser, porque necesariamente carecería de sensación e incluso de sabiduría, de placeres, de todo aquello que consideramos indisociable de la noción de dioses. También es Platón quien dice, tanto en el *Timeo* como en las *Leyes,* que el mundo es un dios, al igual que el cielo, los astros, la tierra[93], nuestro espíritu[94] y aquellos de los que hemos llegado a saber gracias a las tradiciones de nuestros mayores[95]. Estas cosas, como es evidente, son falsas en sí mismas, y se contradicen vivamente entre sí.

Y también Jenofonte se equivoca en lo mismo, prácticamente, aunque sea con menos palabras. Resulta que, en aquellos dichos que nos ha transmitido como pertenecientes a Sócrates, le hace sostener que conviene no preguntarse acerca de la forma de la divinidad, y también le hace decir que el sol y el espíritu son de carácter divino, y tan pronto que sólo hay un dios como que hay más de uno, cosas tan equivocadas, prácticamente, como aquellas de Platón que venimos diciendo[96]. 31

También Antístenes —en el libro que se titula *El científico*— elimina el poder y la esencia de los dioses, al decir que los dioses del pueblo son muchos, mientras que el de la naturaleza es uno sólo[97]. Y no muy de otro modo Espeusipo, quien, siguiendo a su tío materno, Platón, y hablando de una especie de fuerza mediante la que todo se rige, de una fuerza provista de vida, intenta arrancar de nuestro espíritu el conocimiento que éste tiene de los dioses[98]. 32 13

---

[88] Los átomos de los que se componen los dioses no desaparecen, según Demócrito, pero son susceptibles de reagruparse (al respecto cf. I 68, 71, 75; A. S. Pease, *Nat.*, pág. 230).

[89] Cf. I 26; acerca de este pensador del s. v, de procedencia desconocida (quizá cretense), transmitido gracias al testimonio de Teofrasto, cf. R. Goulet (dir.), II, D 139, págs. 801-802 [A. Laks].

[90] Por el hecho de que resulta difícil conocer su identidad (cf. Platón, *Tim.* 28c; Cicerón, *Tim.* 6).

[91] Por resultar siempre insatisfactoria; Platón sólo declara, en realidad *(Leyes* 821a), que ésa es la opinión más divulgada.

[92] La idea no parece documentarse en la tradición directa de Platón, aunque sí en sus intérpretes, según observan A. S. Pease, *Nat.*, págs. 233-234; U. Blank-Sangmeister, pág. 381, n. 71; O. Gigon, L. Straume-Zimmermann, pág. 358.

[93] Cf., por ejemplo, Platón, *Tim.* 40a-d; *Leyes* 821b, 886d, 899b, 950d.

[94] Cf. Platón, *Tim.* 41d-42e (Cicerón, *Tim.* 42-46); *Leyes* 897b.

[95] Es decir, las divinidades mitológicas transmitidas por la tradición (cf. Platón *Tim.* 40d; Cicerón, *Tim.* 38).

[96] Cf. *Mem.* IV 3, 13-14; Cicerón no recoge aquí fielmente lo expresado por Jenofonte.

[97] Antístenes *(c.* 455-360), autor sumamente prolífico, fue, según la tradición, el fundador de la escuela cínica.

[98] Espeusipo estuvo al frente de la Academia entre el 348 y el 339; a propósito de este pasaje, cf. L. Tarán, *Speusippus of Athens. A critical study with a collection of the related texts and commentary,* Leiden, 1981, frag. 56a, págs. 374-375; el fragmento no parece reflejar con fidelidad el pensamiento de Espeusipo, quien seguramente se refería en su obra a la divinidad en términos platónicos (cf. *Ac.* I 34).

269.-4

33 Aristóteles, en el tercer libro de su obra *Sobre la filosofía,* confunde muchas cosas al disentir de su maestro Platón[99], porque tan pronto atribuye una divinidad plena a la mente, como dice que el mundo es propiamente un dios, o pone a su frente a algún otro elemento[100], al que atribuye la función de dirigir y preservar el movimiento de éste, mediante una especie de rotación inversa[101]. Después dice que el resplandor del cielo es un dios[102], sin comprender que el cielo es una parte del mundo, al que en otro lugar él mismo ha designado como 'dios'. Por lo demás, ¿cómo puede preservarse aquella divina sensibilidad del cielo, en medio de tan gran velocidad? En segundo lugar, ¿dónde pueden estar todos aquellos dioses[103], si también al cielo lo contamos como un dios? Por otra parte, cuando el mismo Aristóteles pretende que la divinidad no tiene cuerpo, la está privando de toda sensación, incluso de sabiduría. Además, ¿cómo puede el mundo moverse, si carece de cuerpo?, ¿cómo puede encontrarse reposado y apacible, si está siempre moviéndose?

No es más sabio, por cierto, en este tipo de cosas, su 34
condiscípulo Jenócrates, en cuyos libros acerca de la naturaleza de los dioses no se describe en modo alguno cuál es la apariencia de la divinidad[104]. Y es que, según dice, los dioses son ocho: cinco son los que se conocen mediante el nombre de las vagantes estrellas[105], uno que ha de imaginarse como un dios unitario, formado por el conjunto de los astros que se hallan fijos en el cielo, como si éstos fueran sus miembros dispersos; él añade en séptimo lugar al sol, y en octavo a la luna. No puede entenderse mediante qué clase de sensación pueden llegar a ser apacibles estos dioses[106]. Heraclides del Ponto, procedente también de la escuela de Platón, colmó sus libros de cuentos para niños, pero, aun así...[107]: unas veces piensa que el mundo es divino y otras que lo es la mente; también atribuye condición divina a las

---

[99] Cf. *De philosophia*, frag. 26 Ross; O. GIGON, *Aristotelis opera, III,* núm. 25, 1, pág. 268; este importante fragmento aristotélico ha sido analizado por A.-H. CHROUST, «The concept of god in Aristotle's lost dialogue *On philosophy», Emerita* 33 (1965), 205-228; A. P. BOS, «A double theology in Aristotle, *De philosophia,* fr. 26 Ross (= Cic., *De natura deorum* 1.13.33)», *Prudentia* 20 (1988), 43-64; D. J. FURLEY, «Aristotelian material in Cicero's *De natura deorum»,* en W. W. FORTENBAUGH, P. STEINMETZ (eds.), págs. 201-219, esp. 211-214. La gran variedad de opiniones que en él se atribuyen a Aristóteles —presentado por Veleyo como una especie de gran *biblioláthas*— no refleja, a buen seguro, el pensamiento teológico del filósofo, sino más bien la diversidad de interpretaciones que prevaleció entre sus muchos exégetas helenísticos.

[100] Posible referencia al 'motor inmóvil', o bien a la 'mente' antes mencionada; cf., no obstante, A. P. BOS, págs. 57-59; *Cosmic and metacosmic theology in Aristotle's lost dialogues,* Leiden, 1989, págs. 185-200, donde se discute la posibilidad de que Aristóteles aludiese en su obra al dios Crono; la consideración propiamente divina del mundo tampoco parece documentarse con absoluta claridad en la obra del estagirita, según observa U. BLANK-SANGMEISTER, pág. 382, n. 77 (cf., no obstante, A. S. PEASE, *Nat.,* págs. 241-242; O. GIGON, L. STRAUME-ZIMMERMANN, pág. 361, donde se remite a *Sobre el cielo* 279a11-b3, 284a2-b5, 286a8-12).

[101] Lat. *replicatione quadam* (gr. *aneílixis;* cf. PLATÓN, *Polit.* 270d, 286b); se podría estar aludiendo así al intento de explicar los movimientos aparentemente irregulares de los planetas mediante el postulado de varias órbitas diferenciadas.

[102] Al respecto, cf. II 42; *Sobre el cielo* 270b4-11.

[103] Los dioses, se entiende, considerados tradicionalmente como tales.

[104] Jenócrates (396-314) fue el jefe de la Academia a la muerte de Espeusipo, entre los años 339 y 314 (cf. I 72).

[105] Denominación mediante la que se alude a los cinco planetas conocidos por entonces (Venus, Mercurio, Marte, Júpiter y Saturno; cf. I 87; II 51).

[106] Es decir, de qué manera consiguen ser conscientes de su propia apacibilidad.

[107] Parece insinuarse que, pese al carácter poco riguroso de la obra, su autor entró en disquisiciones de carácter teológico.

estrellas errantes, priva a la divinidad de sensación y pretende que su forma es mutable; y en el mismo libro incluye entre los dioses, en cambio, a la tierra y al cielo[108].

35 Y, por cierto, que es intolerable la falta de rigor de Teofrasto, porque tan pronto atribuye la primacía divina a la mente[109], como al cielo; pero es que luego se la atribuye a los astros y a las estrellas celestes[110]. Tampoco ha de prestarse oído a su oyente Estratón —al que llaman 'el Científico'—, quien estima que todo el poder de la divinidad se encuentra albergado en la naturaleza, la cual regula el proceso de cuanto nace, crece o merma, pero carece de toda sensibilidad y figura[111].

14 36 Zenón por su parte —para ir ya con los vuestros, Balbo— estima que la ley natural es de carácter divino, y que ésta hace prevalecer su poder imponiendo aquello que está bien y prohibiendo aquello que no lo está[112]. No podemos concebir cómo hace de esta ley un ser provisto de espíritu, pero a buen seguro queremos que la divinidad esté dotada

[108] Heraclides (c. 388-310) fue discípulo de Espeusipo y del propio Platón, adquiriendo cierta reputación gracias, sobre todo, a sus estudios de carácter astronómico.

[109] O bien 'primacía (i. e. *principatum)* a la mente divina' *(menti divinae* dett.), como apunta W. W. Fortenbaugh *et al.* (eds.), *Theophrastus of Eresus. Sources of his life, writings, thought and influence,* I, Leiden - Nueva York - Colonia, 1992, núm. 252 A.

[110] Cf. I 93; Teofrasto (c. 372-288) fue sucesor de Aristóteles en la dirección del Perípato ateniense, a partir del 322.

[111] Estratón de Lámpsaco fue el sucesor de Teofrasto en la dirección del Perípato (288).

[112] *SVF* I 162; se trata de Zenón de Citio (325-262), fundador de la escuela estoica (cf. II 79); los fragmentos conservados de su obra —y de la de sus discípulos— han sido traducidos al español, sobre la edición de H. von Arnim, por A. J. Cappelletti, *Los estoicos antiguos,* B. C. G. 230, Madrid, 1996.

de él[113]. Pues bien, este mismo Zenón, en otro lugar, llama 'dios' al éter[114] (como si pudiera concebirse un dios que no siente nada, y que nunca se nos aparece en el curso de nuestras preces, ruegos o votos...). Por lo demás, según piensa en otros libros, esa especie de razón que se extiende a través del mundo natural en su conjunto se halla transida de una fuerza divina. También atribuye esto mismo a los astros, así como a los años, a los meses y a los cambios de estación. Por cierto, que, cuando interpreta la *Teogonía* —esto es, el origen de los dioses— de Hesiodo, desbarata por completo las doctrinas habitualmente recibidas acerca de éstos, porque no cuenta entre ellos a Júpiter, ni a Juno, ni a Vesta, ni a ninguno de los así llamados[115], sino que, según sus enseñanzas, se les han atribuido estas denominaciones a cosas desprovistas de vida y de voz, mediante una especie de alusión[116].

[113] Zenón no sostenía, probablemente, que la ley fuese un dios (cf. Heráclito, frag. 22 B 114 DK), sino que el dios actuaba como la ley, es decir, erigiéndose como principio regulador del universo (cf. A. S. Pease, *Nat.*, pág. 251).

[114] Este testimonio se recoge, junto con los mencionados a continuación, en *SVF* I 154, 161, 165.

[115] Es decir, a ninguno de los designados mediante un teónimo concreto.

[116] *SVF* I 167; la expresión utilizada por Cicerón es *per quandam significationem,* mediante la que parece referirse al procedimiento basado en la alegoría o personificación (cf. I 40; II 65-69; Platón, *Rep.* 377e-378e; *Fedro* 229c-e); este método, que se aplicó desde muy temprano a la épica homérica (sobre todo entre los comentaristas de la escuela de Pérgamo, pero también, mucho antes, entre los pitagóricos; cf. M. Detienne, *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, pról. P. Boyancé, Bruselas - Berchem, 1962, págs. 61-81), tuvo gran aceptación entre los filósofos estoicos (cf. por ejemplo, también a propósito de Cleantes y de Crisipo, II 63; III 63).

37 No se encuentran mucho menos desorientadas las opiniones de su discípulo Aristón, quien estima que no cabe concebir cuál es la forma de la divinidad, dice que no existe sensación en los dioses y duda por completo sobre si la divinidad está o no está dotada de espíritu[117]. Por su parte, Cleantes —quien oyó a Zenón a la vez que aquel que acabo de nombrar— tan pronto dice que el mundo es propiamente un dios, como atribuye esta denominación a la mente y espíritu de la naturaleza entera, o juzga que es un dios indudable el resplandor sumamente remoto y elevado —extendido por doquier, como una linde que todo lo ciñe y abraza— al que se denomina 'éter'[118]. Y este mismo, como si desvariase, en los libros esos que escribió en contra del placer[119], tan pronto representa a los dioses bajo una forma y apariencia determinada, como les atribuye una divinidad plena a los astros, o estima que no hay nada más divino que la razón. Lo que ocurre, de esta manera, es que ya no aparece por ninguna parte aquel dios al que conocemos gracias a nuestra mente, al que queremos restituir en la percepción de nuestro espíritu, como si fuera sobre un molde[120].

15 38 Mas Perseo, oyente de este mismo Zenón, decía que se tuvo por dioses a aquellos que habían descubierto algo de gran provecho para la civilización, y que a las propias cosas que resultaban provechosas y benéficas se las designó con el apelativo de los dioses; de manera que ni siquiera decía que aquellas cosas eran hallazgos de los dioses, sino más

[117] *SVF* I 378; acerca de Aristón de Quíos (1.ª mitad del s. III), cf. R. Goulet (dir.), I, A 397, págs. 400-403 [Chr. Guérard].

[118] Cf. II 41, 117; sobre Cleantes cf. R. Goulet (dir.), II, C 138, págs. 406-414 [Chr. Guérard].

[119] *SVF* I 530; se hace referencia, probablemente, a su *Perì hēdonês* (cf. Diógenes Laercio, VII 87, 175).

[120] Cf. I 43-44.

bien que eran en sí divinas[121]. ¿Puede haber algo más absurdo que esto de hacer participar a las cosas viles y sin gracia de la distinción propia de los dioses[122], o que situar entre éstos a personas que ya se encuentran abatidas por la muerte, y cuyo culto habría de producirse, por entero, en medio del luto[123]?

Pues bien, Crisipo —a quien se tiene por el más versado intérprete de las ensoñaciones estoicas— congrega una gran turba de dioses ignotos, tan ignotos que ni siquiera mediante suposiciones podemos darles forma, por mucho que nuestra mente parezca capaz de pintar cuanto se le antoje, gracias a la imaginación[124]. Porque afirma que la fuerza divina está depositada en la razón, así como en el espíritu y en la mente de la naturaleza universal; y dice que el propio mundo es un dios, al igual que el espíritu que se difunde a través del universo; como es un dios el elemento rector de este mismo es- 39

[121] Las teorías de Perseo de Citio (c. 307-203) parecen haber estado muy próximas a las de su contemporáneo Evémero; sobre la posibilidad de que aquí se haya producido una confusión entre ambos nombres, cf. A. J. Cappelletti, *Los estoicos antiguos*, Madrid, 1996, págs. 240-241, n. 127.

[122] Cabe recordar, a este respecto, advocaciones romanas como las de *Venus Cloacina, Sterculus*, etc.

[123] *SVF* I 448. Era el caso de personajes míticos como Adonis, Atis, Dafne, Hilas, Hipólito, Ino, Jacinto, Orfeo, etc.; según sugiere A. S. Pease, *Nat.*, pág. 265, puede recordarse, dentro del mismo marco religioso, la celebración de las fiestas en honor de los muertos conocidas como *Parentalia.*

[124] Cf. *SVF* II 1077; acerca de Crisipo de Solos (s. III), miembro principal de la escuela estoica, cf. R. Goulet (dir.), II, C 121, págs. 329-365 [F. Queyrel]. En cuanto a los *dei ignoti* propiamente dichos (gr. *ágnōstoi theoí),* a quienes griegos y romanos dedicaron también sus altares, cf., por ejemplo, *Act. Apost.* 17, 23 (donde ha de suponerse, más bien, un originario plural); Gelio II 28 (en referencia a la fórmula *si deo, si deae,* propia de ciertos ritos de expiación); Apuleyo, *Met.* XI 2.

píritu, que se halla en la mente y en la razón, y el mundo de la naturaleza, común, universal y que lo abarca todo; como lo es la sombra propia del destino, y como lo es la necesidad de aquello que va a pasar[125]; también el fuego, y lo que antes llamé 'éter', así como aquellas cosas que por naturaleza se transforman y se propagan, como, por ejemplo, el agua, la tierra y el aire[126]; lo son el sol, la luna, los astros y el universo de seres en el que todo se alberga, e incluso lo son aquellos hombres que consiguieron la inmortalidad.

40 El mismo Crisipo sostiene que el éter es aquel al que los hombres llaman 'Júpiter'[127], que el aire que se propaga a través de los mares es 'Neptuno', y que a la tierra se le dice 'Ceres', y con un razonamiento similar va recorriendo los apelativos de los restantes dioses. Y dice también que Júpiter encarna el poder de la ley perpetua y eterna, la cual es, por así decirlo, nuestra guía en la vida y nuestra maestra en los deberes; y a la necesidad propia del destino la llama también 'imperecedera verdad de los acontecimientos futuros'[128]. Ninguna de estas cosas hace pensar, por su condición, que albergue en sí un poder divino.

41 Esto es, al menos, lo que hay en el primero de sus libros referentes a la naturaleza de los dioses. Pero es que en el segundo pretende conciliar los relatos míticos de Orfeo, Museo, Hesiodo y Homero con aquello que él mismo había dicho acerca de los dioses inmortales en su primer libro, de manera que pareciese que hasta los poetas más antiguos

[125] Lat. *fatalem umbram* (acerca del pasaje, quizá corrupto, cf. A. S. Pease, *Nat.*, págs. 268-269; Veleyo podría estar refiriéndose así, de manera despectiva, a la concepción estoica del destino) *et necessitatem rerum futurarum.*

[126] Cf. II 84; Platón, *Tim.* 49bc.

[127] Cf. II 4, 65-66.

[128] Cf. I 55; *Div.* I 125; *Fat.* 21, 27, 32-33.

—que ni siquiera barruntaron ese tipo de cosas— fueron estoicos. Diógenes de Babilonia, secundándole, en el libro que se titula *Sobre Minerva* desvincula del mito el parto de Júpiter y el nacimiento de la virgen, al interpretarlos según la fisiología[129].

Dichos de los poetas

Acabo de exponer, en general, no tanto los juicios de unos filósofos como las ensoñaciones de unas personas que desvarían. Y es que no son mucho más absurdas las cosas que han resultado nocivas —a causa, precisamente, de su encanto— al difundirse en la voz de los poetas, quienes nos han presentado a unos dioses inflamados por la ira y enloquecidos por el deseo[130], y que nos han puesto ante los ojos sus guerras, combates, luchas y heridas[131], además de sus odios, divisiones y dis- 42 16

[129] *SVF* III, Diog. 34; a Júpiter, *qui genuisse Minervam dicitur,* se alude igualmente en III 53 (acerca de la explicación que daba al episodio Diógenes de Babilonia, apuntada por Filodemo en su *De pietate* [15], según la cual Atenea / Minerva era en tales relatos una simple personificación del éter, cf. W. Gerlach, K. Bayer, págs. 605-606). Sobre la posibilidad de que Fedro fuera autor de un *Perì Palládos,* supuestamente requerido por Cicerón —al tiempo que su tratado *Perì theôn*— en *Cartas a Ático* XIII 39, 2, cf. J. Beaujeu, pág. 314, n. 1; K. Summers, «The books of Phaedrus requested by Cicero *(Att.* 13.39)», *Classical Quarterly* 91, n. s. 47 (1997), 309-311 (quien propone leer en este pasaje corrupto de la carta —que se ha intentado restaurar de muy diversas maneras— *perì hosiōn* et *perì philías).* Acerca de Diógenes de Babilonia (c. 240-151), que fue uno de los tres filósofos enviados como embajadores a Roma en el 155, cf. R. Goulet (dir.), II, D 146, págs. 807-812 [Chr. Guérard *et al.*].

[130] Cf. II 70; parece hacerse así alusión a episodios como el narrado por Homero, *Il.* XIV 292-351, entre Zeus y Hera; cf., igualmente, Platón, *Rep.* 390b-c. La inclusión de este tipo de episodios ya se la había reprochado a Homero y a Hesiodo un autor como Jenófanes (cf. frag. 21 B 11 DK).

[131] Cf., por ejemplo, Homero, *Il.* V 334-354 (Diomedes, hijo de Tideo, hiere a Afrodita).

cordias[132], sus nacimientos y desapariciones[133], sus quejas y lamentaciones, su deseo volcado en toda clase de desenfrenos, sus adulterios y prisiones[134], sus uniones con el género humano[135] y hasta mortales que fueron engendrados de un inmortal.

43 Por lo demás, cabe equiparar con la desorientación de los poetas los portentos de los magos[136], y el sinsentido de los egipcios en ese mismo ámbito[137], así como también las creencias del vulgo, las cuales, por ignorancia de la verdad, se desenvuelven dentro de una falta de rigor absoluta.

Enseñanzas de Epicuro acerca de los dioses (43-56). Nuestra preconcepción de la divinidad

Quien considere con qué irreflexión e incoherencia se dicen tales cosas debería venerar a Epicuro, y contarlo, precisamente, entre aquellos sobre quienes versa esta cuestión[138]. Porque sólo él ha visto que los dioses tienen que existir, en primer lugar, por el hecho de que la propia naturaleza ha grabado su idea en el espíritu de cada uno. Y es que ¿acaso hay algún pueblo, alguna raza humana que no tenga —sin previo adoctrinamiento— una especie de 'intuición' de los dioses[139] (lo que Epicuro llama *prólēmpsis*[140], esto es, una especie de representación intuitiva de algo en el espíritu, sin la que nada puede entenderse, cuestionarse o discutirse)? Hemos aprendido el sentido y la utilidad de este razonamiento gracias a aquel celestial volumen de Epicuro referente a la norma y el juicio[141].

Por tanto, veis claramente planteado lo que constituye el 44 17 fundamento de esta cuestión. Y es que, ya que nuestra creencia no ha llegado a establecerse gracias a ningún tipo de tradición, costumbre o ley, y ya que se mantiene en esto un firme acuerdo por parte de todos, necesariamente habrá que entender que los dioses existen, puesto que tenemos de ellos un conocimiento interior o, mejor aún, innato[142]. Por lo demás, ha de ser verdadero, por necesidad, aquello en lo que la naturaleza de todos está de acuerdo; debe reconocerse, por tanto, que los dioses existen. Ya que esto lo aseguran prácticamente todos —no sólo los filósofos, sino también los indoctos—, demos, asimismo, por seguro lo de que tenemos esa 'intuición' —como antes dije— o preconcepción

[132] Cf., por ejemplo, HOMERO, *Il.* I 536-567 (Zeus y Hera); PLATÓN, *Rep.* 378bc.

[133] Cf., por ejemplo, III 57, a propósito de Esculapio.

[134] Cf., por ejemplo, HOMERO, *Od.* VIII 266-366 (apresamiento de Ares y Afrodita por obra de Hefesto); PLATÓN, *Rep.* 390c.

[135] Cf., por ejemplo, HOMERO, *Od.* V 118-128 (episodio de Calipso y Ulises).

[136] Acerca de esta clase de adivinos, cf. *Div.* I 46.

[137] Habida cuenta, sobre todo, de su zoolatría (cf. I 81-82, 101; III 47; *Div.* I 2).

[138] También se equipara a Epicuro (342-271) con un dios en LUCRECIO, V 8 *(deus ille fuit, deus, inclute Memmi);* acerca de esta veneración por parte de sus seguidores cf., por ejemplo, *Del supremo bien y del supremo mal* V 3.

[139] Lat. *anticipatio* ('anticipazione' traduce G. ARRIGHETTI, pág. 535, quien propone, asimismo, 'prenozione' como traducción del sinónimo *praenotio*, introducido en I 44); una idea similar apunta PLATÓN, *Fedro* 237d, a propósito de la *epithymía hēdonôn.*

[140] Acerca del concepto de *prólēmpsis / prólēpsis* (I 44), ya apuntado por EPICURO en su *Ep. ad Men.* 123-124 (a propósito de la *koinḕ* o *katholikḕ nóēsis,* frente a la falsa impresión o *hypólēpsis,* propia del vulgo), cf. A. S. PEASE, *Nat.*, pág. 297; H. USENER, *Glossarium Epicureum edendum curaverunt M. Gigante et W. Schmid,* Roma, 1977, págs. 574-575.

[141] Veleyo alude al *Perì kritēríou ḕ Kanṓn* (cf. DIÓGENES LAERCIO, X 27), tratado epicúreo no conservado en la actualidad.

[142] Es decir, en el que todos coinciden (cf., por ejemplo, ARISTÓTELES, *Eth. Nicom.* 1172b36-1173a1: *hò gàr pâsi dokeî, toût' eînaí phamen),* que no se deriva de enseñanza o de tradición alguna, y que, por lo demás, suele coincidir con la realidad (ARISTÓTELES, *Sobre el cielo* 270b4-5; al respecto, cf. A. S. PEASE, *Nat.*, págs. 298-299).

de los dioses (porque a las cosas nuevas se les han de poner nombres nuevos, como hizo el propio Epicuro al llamar *prólēpsis* a lo que nadie con anterioridad había denominado mediante esta palabra).

45 Tenemos, por tanto, una intuición que nos hace pensar en los dioses como si fueran apacibles e inmortales, porque esa misma naturaleza, precisamente, que nos ha proporcionado la representación de estos dioses es la que ha grabado en nuestras mentes el que los tuviéramos por eternos y apacibles. Si esto es así, con acierto expuso Epicuro aquella opinión según la cual lo que es apacible y eterno no tiene preocupación alguna de por sí, ni se la causa a otros, así que no puede verse afectado ni por la ira ni por el favor, ya que todo lo que fuera así adolecería de debilidad[143].

Si no buscásemos otra cosa que rendir un piadoso culto a los dioses y estar libres de la superstición[144], se habría dicho ya lo suficiente, pues, por una parte, la naturaleza preeminente de los dioses, por el hecho de ser eterna y sumamente apacible, recibiría un piadoso culto de los hombres (porque todo aquello que es excelente obtiene la correspondiente veneración), y, por otra parte, se habría expulsado cualquier miedo hacia el poder y la ira de los dioses (porque, según se comprende, tanto la ira, como el favor, se hallan excluidos de una naturaleza apacible e inmortal, y, una vez alejadas ambas cosas, no hay miedos que puedan pro-

[143] Cf. I 85, 124; Lucrecio, I 44-49; Diógenes Laercio, X 139; se formula así el famoso principio de la imperturbabilidad o apacibilidad (gr. *ataraxía, aponía)* característica de la divinidad epicúrea. Cicerón traduce aquí la cita de Epicuro —como siempre que se trata de este autor— al pie de la letra, es decir, sin procurar embellecimiento estético alguno (cf. A. Traglia, «Cicerone traduttore di Platone e di Epicuro», en F. Cupaiuolo *et al.* [eds.], *Studi filologici e storici in onore di Vittorio De Falco,* Nápoles, 1971, págs. 305-340, esp. 335-336).

[144] Cf. I 117.

venirnos de los seres de allá arriba). Pero, para corroborar esta creencia, el espíritu se pregunta por la forma, por la clase de vida y por la actividad mental que desarrolla la divinidad[145].

El antropomorfismo

Sobre su forma, al menos, nos da señales la naturaleza, por una parte, y nos instruye la razón por otra[146]. Pues ninguno de nosotros —sea del pueblo que sea— deduce de la naturaleza otra apariencia de los dioses que no sea la humana, porque ¿qué otra forma se le aparece a uno jamás, tanto si está despierto, como si está dormido[147]? Pero, a fin de no remitirlo todo a las concepciones más elementales... [148]: eso mismo es lo que pone de manifiesto la propia razón. 46 18

Pues, dado que parece lógico que la naturaleza más preeminente —ya por su apacibilidad, ya por su carácter imperecedero— sea también la más hermosa, ¿qué distribución de miembros, qué conformación de rasgos, qué figura, qué apariencia puede resultar más hermosa que la humana? Vosotros al menos, Lucilio (pues mi querido Cota tan pronto dice una cosa como otra[149]), cuando queréis reflejar la maestría constructora propia de la divinidad, soléis describir cuán 47

[145] Los temas enunciados se desarrollan en los parágrafos 46-50 *(forma),* 50-51 *(vita)* y 51-54 *(actio mentis atque agitatio;* cf., no obstante, *Sobre los deberes* I 17: *actio quaedam, non solum mentis agitatio),* respectivamente.

[146] Acerca de esta dicotomía entre *natura* y *ratio* (cf. I 67; III 26, etc.) véase H. Frank, Ratio *bei Cicero,* Francfort del Main, 1992, págs. 348-353.

[147] La réplica de Cota se halla recogida en los parágrafos 76-108.

[148] Es decir, a las 'intuiciones' anteriormente mencionadas (I 43).

[149] En alusión, probablemente, a su característico *in utramque partem disserere,* según entiende U. Blank-Sangmeister, pág. 384, n. 107.

apropiado resulta todo —tanto por su utilidad, como por su belleza— en la figura humana[150].

48 Pero, si la figura humana es superior, en cuanto a su forma, a la de todos los seres dotados de espíritu, y si la divinidad, por su parte, es un ser dotado de espíritu, ésta ha de tener, ciertamente, la figura que resulta más hermosa de todas. Y, ya que se afirma que los dioses son sumamente apacibles, pero que, por otra parte, no puede haber nadie apacible sin virtud, ni la virtud puede afincarse sin la razón, ni la razón puede albergarse en parte alguna que no sea la figura humana[151], ha de reconocerse que los dioses son de apariencia humana.

19 49 Y, sin embargo, esta apariencia no es la de un cuerpo, sino la de 'una especie de cuerpo', ni tiene sangre, sino 'una especie de sangre'[152]. Esto lo descubrió Epicuro con tal agudeza, y lo dijo de manera tan sutil, que no es capaz de apreciarlo cualquiera. Pero, dado que confío en vuestra inteligencia, puedo disertar con mayor brevedad de la que la causa requiere. Epicuro —capaz no sólo de ver con su espíritu los fenómenos ocultos y profundamente escondidos, sino casi de tocarlos con la mano incluso— es, en efecto, quien nos enseña que la condición natural de los dioses es tal que, para empezar, no puede discernirse mediante la sensación, sino mediante la mente[153], ni gracias a un cierto carácter material o contable —como las cosas que él llama *sterémnia,* a causa de su consistencia—, sino gracias a unas

[150] *SVF* II 1165; cf. *Nat.* II 133-153.

[151] Cf. I 110 y I 89, respectivamente.

[152] A propósito del *ikhṓr,* nombre que recibe la sangre de los dioses en los poemas épicos, cf., por ejemplo, HOMERO, *Il.* V 339-342.

[153] Según la doctrina epicúrea, los dioses se componen de átomos, pero de los átomos más sutiles, de modo que su forma puede considerarse etérea, más que corporal.

imágenes que son perceptibles en virtud de su similitud y su tránsito[154]; y él es quien enseña que, cuando una aparición ilimitada de imágenes sumamente similares[155] surge a partir de los innumerables corpúsculos indivisibles[156] y afluye hacia los dioses[157], nuestra mente —dirigida con resolución y con sumo placer hacia tales imágenes— consigue entender lo que es una naturaleza apacible y eterna.

Muy grande es, por cierto, la importancia de la infinitud, 50
y muy digna de contemplarse de manera prolongada y concienzuda. Ha de entenderse, necesariamente, que la naturaleza se comporta en ella de tal manera que cada cosa tiene su exacto correlato; es lo que Epicuro llama *isonomía,* esto es, equilibrio retributivo[158]. De esta isonomía surge, por tanto,

[154] Cf. I 105; sobre los posibles significados de esta oscura expresión *(sed imaginibus similitudine et transitione perceptis)* cf. A. S. PEASE, *Nat.*, págs. 317-319, 327; G. ARRIGHETTI, págs. 546-548; M. ISNARDI, págs. 361-362.

[155] Similares entre sí y similares a los dioses, según cabe entender.

[156] *Individua* (sc. *corpora, corpuscula;* cf. I 67) es aquí traducción de *átoma sṓmata;* cabe recordar que la primera documentación del atomismo epicúreo en la literatura romana parece encontrarse en LUCILIO, *Sat.*, frag. XXVIII 15 Charpin [753 M] *(eidola atque atomus vincere Epicuri volam),* en clave probablemente paródica (cf. F. CHARPIN, *Lucilius. Satires, II* [*livres IX-XXVIII*], París, 1979, págs. 325-326).

[157] Según indica A. S. PEASE, *Nat.*, págs. 321-322, los dioses están formados por los átomos que 'fluyen' en dirección a ellos, y la cuestión aquí tratada no es la de cómo se puede llegar a conocerlos, sino la de cómo se produce, de hecho, su existencia; no obstante, cf. M. ISNARDI, pág. 362, n. 2, quien defiende para este lugar la conjetura *ad nos* de Lambino (en sustitución del más difícil *ad deos;* cf. I 114), al igual que O. GIGON, L. STRAUME-ZIMMERMANN, pág. 44.

[158] Mediante el término griego *isonomía* se alude al equilibrio existente entre todos los elementos del cosmos, que se compensan y contrarrestan mutuamente de manera natural ('distribuzione uniforme' traduce G. ARRIGHETTI, pág. 536); a propósito de este pasaje, retomado en I

aquello de que, a tal cantidad de mortales, no menor cantidad de inmortales, y lo de que, si los factores de destrucción son innumerables, también los de conservación deben ser infinitos.

Y soléis preguntarnos, Balbo, cómo es la vida de los dioses y cómo pasan éstos su existencia.

La apacibilidad de los dioses

51 Está claro que no puede imaginarse nada más apacible, ni más abundante en todo tipo de bienes, que una vida como ésa. Y es que la divinidad no hace nada, no se halla inmersa en ocupación alguna, no se esfuerza en trabajo alguno, se complace en su propia sabiduría y virtud, y tiene la seguridad de que siempre disfrutará de placeres sumamente intensos y, además, eternos[159].

20 52 Con propiedad podemos llamar 'apacible' a este dios, y al vuestro, sin embargo, 'apuradísimo'. Porque, si el mundo es propiamente un dios, ¿cabe algo menos reposado que girar en torno al eje del cielo, a velocidad admirable, sin que medie un solo instante de pausa? Por lo demás, nada puede ser apacible si no se encuentra en reposo. Ahora bien, si resulta que en el propio mundo reside un dios que dirige, gobierna y preserva el curso de los astros, así como los cambios de estación, la alternancia y sucesión de los fenómenos, un dios que, mediante la contemplación de tierras y mares, protege los bienes y la vida de los hombres, ése sí que se halla inmerso en molestas y trabajosas ocupaciones.

109, cf. G. Freymuth, «Eine Anwendung von Epikurs Isonomiegesetz (Cicero, *De nat. deor.* I 50)», *Philologus* 98 (1954-1955), 101-115.

[159] La felicidad de los dioses se basa en la conciencia de que ésta no tiene fin, a diferencia de la felicidad humana, que es siempre de carácter limitado o efímero.

Nosotros, por nuestra parte, basamos una vida apacible 53
en el sosiego del espíritu y en la ausencia de todo quehacer[160]. Y es que aquella misma persona que nos ha enseñado lo demás fue quien nos enseñó que el mundo ha sido creado gracias a la naturaleza, que no hubo necesidad alguna de una actividad productora, y que esta operación —que vosotros negáis que pueda darse sin la intervención de un talento divino— es tan simple que la naturaleza ha creado, crea y seguirá creando innumerables mundos. Pero, como no veis de qué modo puede la naturaleza realizar su creación sin que intervenga alguna clase de mente, al no poder desarrollar el desenlace de vuestro argumento, os refugiáis —como los poetas trágicos— en la divinidad[161].

Epicuro como liberador de la humanidad

No echaríais en falta la actuación de 54
tal divinidad, ciertamente, si fuerais capaces de ver cuán inmensa e ilimitada es la magnitud del espacio en todas las direcciones. Cuando el espíritu se proyecta y se extiende sobre ésta, pese a peregrinar a todo lo largo y ancho, no logra divisar una remota orilla sobre la que poder detenerse[162]. Por tanto, es en esa inmensidad de latitudes, longitudes y profundidades donde revolotea la masa infinita de los innumerables átomos, los cuales, pese a interponerse el vacío, se unen sin embargo entre sí, y, asiéndose los unos a los otros, se van amalgamando. De ahí es de donde proce-

[160] Veleyo alude así a la *securitas* o *tranquillitas animi* democrítea (gr. *euthymía;* cf. *Del supremo bien y del supremo mal* V 23).

[161] Alusión al recurso teatral conocido como *deus ex machina* (gr. *theòs apò mēkhanês*; cf. Platón, *Crat.* 425d; *Clitoph.* 407ab), característico de la tragedia griega más arcaica y que fue objeto, con posterioridad, de abundantes parodias (por ejemplo aristofánicas); Aristóteles lo censuró, como procedimiento literario, en su *Poética* (1454a37-b8; cf., asimismo, Horacio, *Epist. ad Pis.* 191-192).

[162] Cf. Lucrecio, II 1046-1047.

den las formas y las figuras de los seres, aquellos que, según pensáis vosotros, no pueden ser creados sin fuelles y yunques. Así es como colocasteis sobre nuestra cerviz a un dueño imperecedero, al que pudiéramos temer día y noche, porque ¿quién no teme a un dios que todo lo ve de antemano, que todo lo medita y controla, y que, lleno de curiosidad y de ocupaciones, piensa que todo le incumbe? [163].

55 De ahí sacasteis, para empezar, ese concepto vuestro de 'necesidad propia del destino', a la que llamáis *heimarménē,* a consecuencia del cual tenéis que decir que todo lo que pasa ha brotado de la verdad eterna y de la concatenación de causas [164]. Pero ¿qué valor ha de otorgarse a una filosofía como ésa, a cuyo parecer —como en el caso de las ancianitas, y sólo si son indoctas— todo ocurre a consecuencia del destino? Viene después vuestra *mantikḗ* —que en latín se llama 'adivinación' [165]—, en virtud de la cual estaríamos imbuidos de una superstición tan grande —caso de querer prestaros oído— que habría que rendir culto a arúspices, augures, adivinadores, vates y pronosticadores [166].

56 Por obra de Epicuro hemos sido desembarazados de tales terrores y devueltos a la libertad, no tenemos miedo de

[163] Un dios, en fin, que 'escudriña riñones y corazón' *(Ierem.* 11, 20; cf. HOMERO, *Il.* III 277; HESIODO, *Trabajos y días* 267; JENÓFANES, 21 B 24 DK); el tema vuelve a aparecer en II 167; III 86, 90, 93; *Div.* I 118, 129, y, con mayor ironía, en *Div.* II 105.

[164] Cf. I 40; *Div.* I 125.

[165] Cf. *Div.* I 1.

[166] Cf. *Div.* I 132; acerca de los significados del término *vates,* escasamente empleado ya en esta época, cf. H. D. JOCELYN, «*Poeta* and *vates:* concerning the nomenclature of the composer of verses in republican and early imperial Rome», en L. BELLONI, G. MILANESE, A. PORRO (eds.), *Studia classica Iohanni Tarditi oblata,* I, Milán, 1995, págs. 19-50, esp. 31, n. 70. En época ciceroniana solía denominarse 'pronosticadores' *(coniectores)* a los intérpretes de sueños.

unos dioses que, a nuestro entender, no se producen molestia alguna a sí mismos, ni se la buscan a otros, y rendimos un culto piadoso y devoto a la excelente y preeminente naturaleza de tales dioses [167].

Pero, llevado por mi entusiasmo, temo haber sido muy prolijo. Por lo demás, era difícil dejar sólo iniciado un asunto tan importante e ilustre, aunque no debería haber tenido tanto el propósito de hablar como el de prestaros oído».

Transición a la crítica de Cota

Entonces Cota, con su amabilidad de 57 21
costumbre, le dijo [168]: «Pero, Veleyo... Si tú no hubieras dicho algo, no habrías podido oírme decir —a mí, al menos— absolutamente nada, porque no suele acudir a mi mente con la misma facilidad el argumento en virtud del cual una cosa es verdadera, como el argumento en virtud del cual es falsa [169]. Y esto es lo que me aconteció precisamente, como otras muchas veces, cuando te estaba oyendo poco antes. Si me pidieras que dijese cómo es la naturaleza de los dioses, seguramente no respondería nada; si me preguntaras si pienso que es tal y como tú expusiste hace un momento, diría que no hay cosa que me lo parezca menos.

Pero, antes de mostrar mi oposición a lo que acabas de sostener, diré lo que opino acerca de ti mismo.

Y es que, según me parece, le he oído decir muchas ve- 58
ces a Lucio Craso, aquel íntimo amigo tuyo, que te anteponía sin vacilación alguna a todos nuestros paisanos de to-

[167] Cf. I 45, 116; F. GUILLAUMONT, pág. 143, n. 13.

[168] Cota inicia aquí su crítica contra Veleyo, que se prolonga hasta el final de este libro primero y se basa, sobre todo, en las doctrinas del académico Carnéades (tomadas, probablemente, a través de Clitómaco o de Filón), así como en las del estoico Posidonio.

[169] Cf. I 91.

ga[170], y que a pocos epicúreos de Grecia podía él poner a tu altura; pero yo, como entendía que él te quería de manera extraordinaria, consideraba que lo decía tan cumplidamente por afecto. Por mi parte, aunque siento reparo en alabar a una persona cuando se encuentra presente, me atrevo sin embargo a juzgar que has hablado con brillantez acerca de un asunto oscuro y difícil, y no sólo con abundancia de contenidos, sino también con mayor elegancia expresiva de la acostumbrada entre los vuestros.

59 Cuando me encontraba en Atenas, oía con frecuencia a Zenón, a quien nuestro Filón solía llamar 'el corifeo de los epicúreos'[171], y le oía, además, a instancia del propio Filón..., imagino que para que yo fuera capaz de juzgar con más facilidad lo bien que podían refutarse aquel tipo de cosas, al escuchar cómo las decía un maestro epicúreo. Pues bien, aquél no las decía como la mayoría, sino del mismo modo que tú, con nitidez, con seriedad y con elegancia. Pero me pasaba hace un momento, al oírte, lo mismo que me ocurrió a menudo cuando ejercía aquella práctica: que apenas podía soportar que un talento tan grande viniese a caer —dicho sea con tu permiso— en unas opiniones tan livianas, por no decir incongruentes.

60 Y, en lo que a mí respecta, tampoco puedo contribuir hoy con nada mejor, porque —como dije hace un momento— prácticamente en todos los asuntos, pero sobre todo en los de carácter científico, sería capaz de decir con mayor presteza lo que una cosa no es, que lo que es.

Si me preguntaras qué es o cómo es la divinidad, me 22
serviría de la autoridad de Simónides, quien, al preguntarle eso mismo el tirano Hierón, solicitó un día para meditarlo[172]. Cuando, al día siguiente, le preguntó lo mismo, pidió dos días. Como duplicaba el número de días una y otra vez y el extrañado Hierón no dejaba de preguntarle por qué actuaba así, respondió Simónides: «Porque, cuanto más tiempo lo considero, tanto más sombría parece ser mi esperanza». Lo que yo pienso, sin embargo, es que Simónides (quien, según se cuenta, fue no sólo un fino poeta, sino, además, docto y sabio), al acudir a su mente muchos pensamientos agudos y sutiles y dudar sobre cuál de ellos sería el más verdadero, perdió la esperanza de poder encontrar la verdad absoluta.

Crítica de la teología epicúrea por parte de Cota (61-124). La existencia de los dioses

Tu Epicuro, por cierto (pues prefiero 61
discutir con él que contigo[173]), ¿dice algo que sea, no ya digno de la filosofía, sino de una mediana sensatez?

En esta cuestión referente a la naturaleza de los dioses, lo que nos preguntamos, en primer lugar, es si éstos existen o no. «Difícil es negarlo». Creo que así sería, si se hiciera la pregunta en público, pero resulta facilísimo negarlo durante una charla como ésta, entre íntima compañía[174]. Pues bien, soy yo precisamente, que considero, desde mi condición de pontífice, que hay que cuidar con suma devoción de las ce-

[170] Es decir, a todos los epicúreos romanos. Lucio Licinio Craso fue cónsul en el año 95 y orador muy admirado por Cicerón; el nombre podría proceder de una interpolación en el texto (cf. A. S. PEASE, *Nat.*, págs. 344-345), aunque no necesariamente.

[171] Se trata de Zenón de Sidón (cf. I 93), epicúreo griego, cuyas lecciones escuchó Cicerón en el año 78 (cf. *Ac.* I 46; *Del supremo bien y del supremo mal* I 16; *Tusc.* III 38) y Cota en el 91, durante su exilio en Grecia; el uso del término griego *koryphaîos* con el significado de 'jefe' se documenta, por ejemplo, en HERÓDOTO, III 82; PLATÓN, *Teeteto* 173c.

[172] El poeta Simónides de Ceos (556-468) estuvo alojado en la corte de Hierón (cf. *Nat.* III 83), en Siracusa, en torno al 476.

[173] Un tipo de apóstrofe similar se documenta en I 87 y, con referencia a Carnéades y a Cratipo, en *Div.* I 23 y II 109, respectivamente.

[174] Lat. *in consessu ⟨familiari⟩;* cf. *Div.* II 28 *(soli sumus).*

remonias y de las prácticas religiosas de carácter público, el que más convencido querría estar de aquello que se halla por encima de todo, de la existencia de los dioses, y no ya en virtud de una creencia, sino con arreglo a la verdad[175]. Y es que son muchos los pensamientos perturbadores que nos asaltan, de manera que a veces nos da la impresión de que los dioses no existen.

62 Pero ¡mira con qué generosidad voy a proceder contigo! No voy a tocar las opiniones que compartís con los demás filósofos, como ocurre precisamente en este caso, pues a todos en general nos complace —y a mí mismo como al que más— el hecho de que los dioses existan. Así es que no me opongo. Sin embargo, pienso que el razonamiento que tú aduces no es lo suficientemente firme.

23 Y es que has dicho que, para proclamar que los dioses existen, es un argumento de la suficiente importancia el hecho de que así se lo parece a personas de todos los pueblos y razas[176]. Este argumento es endeble de por sí, y, además, incluso falso. Porque, para empezar, ¿de dónde proceden tus conocimientos sobre las creencias que tienen los países? Yo, por mi parte, considero que hay muchos pueblos de tan salvaje fiereza que no existe entre ellos barrunto alguno de los dioses.

63 ¿Qué pasa con Diágoras, a quien se llamó 'el Ateo', o, posteriormente, con Teodoro? ¿No eliminaron sin ambages la existencia de cualquier naturaleza divina? Pues bien, Protágoras de Abdera por su parte —de quien hiciste mención hace poco[177]—, quizá el mayor sofista de aquellos tiempos, por poner al principio de su libro aquello de «sobre

[175] Una expresión de Cota muy similar se documenta en III 53.
[176] Cf. I 43-44.
[177] Cf. I 29.

las deidades no puedo decir ni que existen, ni que dejan de existir[178]», fue desterrado de la ciudad y de su comarca, por orden de los atenienses, y sus libros fueron quemados en público[179]. Estimo, desde luego, que, a raíz de aquello, muchos dejaron para más tarde el profesar esa opinión, toda vez que ni siquiera una actitud vacilante había podido rehuir el castigo. ¿Qué diremos acerca de los sacrílegos?, ¿qué acerca de los impíos y de los perjuros?

Si alguna vez Lucio Túbulo,
Lupo, Carbón o el hijo de Neptuno

—como afirma Lucilio— hubieran pensado que los dioses existen, ¿habrían sido tan perjuros y deshonestos[180]?

Por tanto, ese razonamiento no es tan seguro como pa- 64
rece, al objeto de corroborar lo que pretendéis. Pero, ya que este argumento lo comparten también otros filósofos, lo omitiré en esta ocasión; prefiero ir a vuestras peculiaridades.

[178] Cf. Diógenes Laercio, IX 51.
[179] Ambos datos se consideran hoy de dudosa veracidad.
[180] Cf. *Sat.*, frag. H 44 Charpin [1312-1313 M]; Lucio Hostilio Túbulo (cf. III 74) fue pretor en el 142; acusado de prevaricación, se exilió y acabó suicidándose; Lucio Cornelio Léntulo Lupo ocupó el cargo de cónsul, en el 156, y, tras ser acusado de extorsión en el 154, el de censor (147); mediante el nombre de Carbón puede aludirse a Gayo Papirio Carbón, presunto asesino de Escipión Emiliano *(Fam.* IX 21, 3) y cónsul en el 120, quien acabó exiliándose o suicidándose, o bien a un Marco Carbón que, gracias a sus extorsiones, amasó una considerable fortuna en Sicilia (cf. W. Krenkel, *Lucilius. Satiren,* II, Berlín, 1970, pág. 705); la referencia al 'hijo de Neptuno' podría tener un valor proverbial y aludir, simplemente, a un ser de carácter brutal (cf. Homero, *Od.* IX 274; Gelio XV 21, a propósito del Cíclope).

El origen de los dioses; crítica del atomismo

65 Concedo que los dioses existen; enséñame, por tanto, de dónde proceden, dónde están y cómo es su cuerpo, cómo es su espíritu y cómo su manera de vida, porque éstas son las cosas que deseo saber. Para todo te aprovechas del desenfrenado poder de los átomos. Cuanto te sale al paso —como se dice[181]— lo extraes y haces salir de ahí. Son cosas que, para empezar, no existen, porque, además, no existe nada que carezca de cuerpo[182]. Por otra parte, los cuerpos ocupan todo lugar, así es que no puede existir el vacío, ni cosa alguna de carácter indivisible.

24 66 Estoy haciendo ahora estos pronunciamientos como si fuesen los oráculos de los hombres de ciencia; no sé si son verdaderos o falsos, pero, en cualquier caso, se asemejan más a la verdad que los vuestros. Y es que esas infamias de Demócrito, o, antes incluso, de Leucipo...[183], lo de que hay unos corpúsculos lisos y otros rugosos, unos que son esféricos, mientras que parte de ellos son angulosos y con forma de anzuelo, algunos curvos y casi en forma de gancho..., que a partir de estos corpúsculos fueron creados el cielo y la tierra, no por iniciativa de naturaleza alguna, sino mediante una especie de choque fortuito...[184]. Tú, Gayo Veleyo, has

[181] Lat. *quodcumque in solum venit* (cf., por ejemplo, *Fam.* IX 26, 2).

[182] El texto, que probablemente encierra una laguna, ha intentado sanarse de varias maneras (al respecto cf. A. S. Pease, *Nat.*, pág. 362; O. Gigon, L. Straume-Zimmermann, pág. 52).

[183] Leucipo (s. v) es considerado tradicionalmente como el maestro de Demócrito, quien fue el encargado de desarrollar sus doctrinas atomísticas; de su existencia real llegaron a dudar, no obstante, Hermarco de Mitilene y el propio Epicuro, según el testimonio de Diógenes Laercio (X 13).

[184] La idea no parece documentarse con claridad en lo que hoy se conoce acerca de las doctrinas de Leucipo y Demócrito.

sostenido esta creencia hasta nuestros días, y le habría resultado más fácil a cualquiera el apearte por completo de tu régimen de vida que de ese argumento de autoridad, porque juzgaste que te convenía ser epicúreo antes ya de llegar a conocer tales cosas. Así es como tuviste que enfrentarte a la necesidad de dar cabida en tu espíritu a infamias como ésas, o bien renunciar al sobrenombre de la filosofía adoptada.

Porque ¿qué exigirías a cambio de dejar de ser epicú- 67
reo? Respondes: «Desde luego que por nada abandonaría el fundamento de una vida apacible y la verdad». Por tanto, ¿se encuentra ahí la verdad? Pues no opongo resistencia alguna en lo referente a la vida apacible, que tú estimas que no puede darse ni siquiera en la divinidad, de no ser que ésta languidezca por completo, a causa de su inactividad. Pero ¿dónde está la verdad? Imagino que en el conjunto de innumerables mundos que nacen y sucumben, alternativamente, a cada mínimo instante...[185]. ¿O acaso en los corpúsculos indivisibles, capaces de configurar unas obras tan extraordinarias, sin el control de naturaleza o de razón alguna? Pero, olvidando la generosidad que había comenzado a practicar poco antes contigo, estoy abarcando demasiadas cosas[186]. Por tanto, voy a conceder que todo está formado de corpúsculos indivisibles: ¿qué más da, si lo que se está cuestionando es la naturaleza de los dioses?

Muy bien: compónganse de átomos. Por tanto, no son 68
eternos, porque lo que está compuesto de átomos ha tenido que nacer en algún momento, y, si tuvo que nacer, es que los dioses no existían antes de nacer; y, si los dioses tuvieron un origen, necesariamente tendrán que perecer, como tú

[185] Cf. *Del supremo bien y del supremo mal* I 21; la aserción tiene aquí, naturalmente, carácter irónico.

[186] Es decir, más de las que habían sido tratadas específicamente por Epicuro, según cabe entender aquí; sobre la generosidad del proceder cf. I 62.

sostenías poco antes acerca del mundo de Platón[187]. ¿Dónde está, por tanto, aquel dios vuestro, 'apacible' y 'eterno' (las dos palabras con que lo designáis)? Al pretender adjudicarle esta condición, os deslizáis por un espinar..., porque lo que tú decías era lo siguiente: que no había cuerpo en la divinidad, sino 'una especie de cuerpo'; ni sangre, sino 'una especie de sangre'[188].

25 69 Esto lo hacéis muy a menudo: cuando decís algo inverosímil y queréis rehuir el que se os reprenda, aducís algo que no puede ocurrir en modo alguno, de manera que os habría resultado más satisfactorio conceder aquello precisamente sobre lo que se estaba litigando, en vez de resistir con tanta insensatez. Es el caso de Epicuro[189], quien, al ver que si los átomos se desplazaban por su propio peso hacia el lugar que se halla situado más abajo[190] no quedaría nada a nuestro albedrío —ya que su movimiento sería de carácter fijo y necesario—, halló el modo de escapar de tal necesidad (una solución que está claro se le había escapado a Demócrito): afirmó que el átomo, cuando se desplaza de arriba abajo, en línea recta, a causa de su peso y de su carácter grávido, se desvía un poquito[191].

[187] Cf. I 18-20.

[188] Cf. I 49.

[189] Cota menciona a continuación tres supuestos errores de Epicuro: su teoría del *clinamen* (I 69), su rechazo de las proposiciones disyuntivas y su creencia en la infalibilidad de las sensaciones (I 70); tras ello, vuelve al argumento referente al *quasi corpus*, introducido en I 68.

[190] La imprecisión de estas referencias direccionales ya había sido denunciada expresamente por PLATÓN en *Tim.* 62cd.

[191] A consecuencia del llamado *clinamen* (cf., por ejemplo, *Del supremo bien y del supremo mal* I 18-20; *Fat.* 22-23; LUCRECIO, II 216-224); esta teoría fue introducida posiblemente por el propio Epicuro, pero en una época tardía de su producción, según apunta J. L. CALVO, «La deflexión de los átomos en Epicuro», en P. BÁDENAS *et al.* (eds.), Athlon.

Que diga esto resulta más reprobable que el hecho de no 70
poder defender aquello que pretendía. Hace lo mismo al enfrentarse a los dialécticos: como éstos enseñaban que, en todas aquellas disyunciones en las que se plantea un 'sí o no', tiene que ser verdadera una cosa o la otra, le invadió el temor de que, al concederse algo como «Epicuro vivirá mañana o no vivirá», tenía que ocurrir por necesidad una cosa o la otra[192]. Dijo que no era de carácter necesario todo eso del 'sí o no'... ¿Ha podido decirse cosa más obtusa que ésta? Arcesilao incordiaba a Zenón diciendo que era falso cuanto se veía a través de los sentidos, mientras que Zenón, por su parte, decía que algunas visiones eran falsas, pero no todas[193]. Temió Epicuro que, si una sola visión resultaba ser falsa, no fuese verdadera ninguna: dijo que todos los sentidos eran emisarios de la verdad. Si no hubiera actuado con absoluta irreflexión[194], no habría dicho nada de eso, porque, para repeler una herida leve, recibía otra aún más grave.

Hace lo mismo respecto a la naturaleza de los dioses: 71
intentando rehuir la posibilidad de que se agrupen aquellos cuerpos indivisibles de los que se componen —para que no se desprenda de ahí que tales cuerpos también pueden disi-

Satura grammatica in honorem Francisci R. Adrados, II, Madrid, 1987, págs. 135-147. Acerca de la cuestión referente al 'peso' de los átomos, que parece remontar al propio Demócrito, cf. *Fat.* 22-23, 46; D. O'BRIEN, *Democritus. Weight and size. An exercise in the reconstruction of early Greek philosophy,* París - Leiden, 1981, esp. págs. 239-248.

[192] Sobre el enérgico rechazo epicúreo de los conceptos de necesidad y de destino, cf. *Fat.* 18.

[193] Se trata del estoico Zenón de Citio (cf. *SVF* I 63). La respuesta de Zenón recuerda la dada por Enio a propósito de los sueños (cf. *Div.* II 127).

[194] El texto se encuentra corrupto; aceptamos, *ex. gr.*, una conjetura de Plasberg *(nisi valde ⟨inconsiderate⟩)*, pese a las reservas de A. S. PEASE, *Nat.*, pág. 377.

parse y desaparecer[195]— dice que el cuerpo de los dioses no es sino 'una especie de cuerpo', y que su sangre no es sino 'una especie de sangre'.

26 Parece sorprendente que no se ría un arúspice al ver a otro arúspice[196], pero ¿es más sorprendente esta circunstancia que el hecho de que podáis contener la risa entre vosotros? «No es un cuerpo, sino una especie de cuerpo»: entendería lo que significa si se tratara de la representación de una figura en cera o en arcilla; en un dios no puedo entender qué es 'una especie de cuerpo' o 'una especie de sangre'. Ni siquiera tú puedes entenderlo, Veleyo, pero no quieres reconocerlo.

72 Y es que reproducís casi al dictado aquellas cosas que Epicuro farfulló entre bostezos[197], al tiempo que se gloriaba además —como vemos en sus escritos— de no haber tenido maestro alguno[198]. Eso se lo creería ciertamente, sin esfuerzo, aunque no lo pregonara, como creería al dueño de un edificio mal construido, si se gloriase de no haber dispuesto de un arquitecto. Y es que Epicuro no despide aroma alguno de la Academia, ni del Liceo, ni tan siquiera de la escuela de párvulos... Tuvo ocasión de oír a Jenócrates (¡aquel varón, dioses inmortales!)[199], y hay quienes piensan que lo oyó; él, personalmente, pretende que no: le creo a él

[195] Lo que se produciría caso de aceptar que los *corpuscula* de los dioses se aglutinan, mediante la *concretio,* formando *corpora* (proceso inverso al de la *dissipatio);* los dioses epicúreos se caracterizan por no tener espesor alguno *(nihil concreti, nihil solidi;* cf. I 75).

[196] Acerca de esta expresión proverbial, cf. *Div.* II 51.

[197] Lat. *oscitans halucinatus est,* aludiendo quizá a la ociosidad atribuida, paródicamente, al filósofo; cf., de manera similar, *Div.* I 5 *(balbutientem).*

[198] Cf. I 73; Epicuro se consideraba a sí mismo, según la caracterización de Cota, *autodidaktos.*

[199] Cf. I 34; DIÓGENES LAERCIO, X 1.

más que a nadie. Afirma que oyó en Samos a un tal Pánfilo, oyente de Platón[200] (allí es donde habitaba cuando era un adolescente, con su padre y con sus hermanos[201], ya que su padre, Neocles, había ido a Samos como colono[202]; creo, sin embargo, que, cuando su campito dejó de darle el suficiente alimento, se hizo maestro de escuela); pero Epicuro despre- 73
cia a este platónico de una manera extraordinaria: tan grande es el miedo que tuvo a que pareciese que alguna vez había tenido que aprender algo. Se le atrapa en la escuela del democríteo Nausífanes[203]; aunque no niega haberle prestado oído, le veja, sin embargo, con toda clase de ultrajes. Pero, si no había oído esas doctrinas democríteas, ¿qué es lo que oyó? ¿Hay algo en la ciencia de Epicuro que no proceda de Demócrito? Pues, aunque modificó algunas cosas —como lo que dije, poco antes, acerca de la desviación de los átomos[204]—, sin embargo, la mayoría de ellas las dice igual: los átomos y el vacío, las imágenes, la infinitud del espacio y la innumerable cantidad de mundos, el origen y la desaparición de éstos, prácticamente todo aquello en lo que consiste la razón de la naturaleza[205].

Ahora bien, eso de 'una especie de cuerpo' y 'una especie de sangre', ¿cómo es que tú puedes entenderlo?

Porque, por mi parte, no sólo reconozco que tú sabes 74
esas cosas mejor que yo, sino que incluso lo acepto con

[200] Cf. DIÓGENES LAERCIO, X 14.

[201] Neocles, Queredemo y Aristóbulo, según el testimonio de DIÓGENES LAERCIO, X 3.

[202] Como uno de los dos mil colonos enviados por Atenas durante los años 365, 361 y 352; tuvo que abandonar Samos en el 322, tras la muerte de Alejandro.

[203] Cf. I 93; Nausífanes de Teos (med. s. IV) fue discípulo de Pirrón.

[204] Cf. I 69.

[205] Lat. *naturae ratio* (cf. I 20, 41); Cota retoma a continuación el argumento que había quedado interrumpido en I 68.

gusto. Pero, una vez que se han dicho, ¿qué razón hay para que Veleyo pueda entenderlas, y no Cota? Así que entiendo qué es el cuerpo y qué es la sangre, pero no puedo entender ya, en modo alguno, qué es eso de 'una especie de cuerpo' y 'una especie de sangre'. Y no es que tú me lo estés ocultando —como Pitágoras solía hacer con los profanos—, ni que de manera deliberada hables enigmáticamente, como Heráclito, sino que —dicho sea entre nosotros— ni siquiera tú lo entiendes.

27 75 Veo lo que estás defendiendo: la existencia de una apariencia divina en la que no hay condensación o solidez alguna, ni relieve, ni silueta, una apariencia que es pura, ligera y diáfana[206]. Diremos, por tanto, lo mismo que respecto a la Venus de Cos[207]: aquel cuerpo no es sino similar a un cuerpo, y aquel rubor difuso y teñido de blancura no es sangre, sino algo similar a la sangre; del mismo modo, en la divinidad epicúrea no hay materia, sino similitud con las cosas materiales.

Supón que he llegado a convencerme de lo que ni siquiera puede entenderse; enséñame los rasgos y la forma que tienen esos dioses en sombra[208].

---

[206] Esta idea no había sido expresada anteriormente por Veleyo, como observa U. Blank-Sangmeister, pág. 386, n. 140.

[207] Cf. *Div.* I 23; se trata de la llamada Afrodita *anadyoménē,* famosa pintura iniciada por Apeles (s. iv) y que, dada su extraordinaria perfección, nadie se atrevió a terminar *(Sobre los deberes* III 10; *Fam.* I 9, 15; Plinio, XXXV 91-92).

[208] Lat. *adumbrati dei*, es decir, 'vagos', 'sin contornos'; sobre el uso de la terminología artística por parte de Cicerón —bastante correcto en general— cf. M.-L. Teyssier, «Le langage des arts et l'expression philosophique chez Cicéron: ombres et lumières», *Rev. Ét. Lat.* 57 (1979), 187-203.

El antropomorfismo

No faltan, a propósito de este tema, abundantes razones mediante las que pretendéis enseñar que la forma de los dioses es la humana. En primer lugar, porque así es como se ha conformado y preconcebido en nuestra mente, de manera que al ser humano, cuando reflexiona acerca de la divinidad, se le ocurre una forma humana; segundo, ya que, como la naturaleza divina supera a todos los seres, también deberá tener la forma más hermosa, y no hay forma alguna más hermosa que la humana; aducís como tercera razón el hecho de que en ninguna otra figura puede hallar alojamiento la mente. 76

Pues bien, considera cómo es cada cosa, porque me parece que os estáis agarrando, como por derecho propio, a un argumento que no es aceptable en modo alguno. 77

Pero, antes de nada... ¿Acaso ha habido alguien tan ciego como para no ver, al contemplar las cosas, que esa apariencia humana se les asignó a los dioses por una especie de decisión que tomaron los sabios (para que el espíritu de los ignorantes pudiera ser conducido con más facilidad, una vez apartado de su depravada vida, hacia el culto divino), o bien por superstición (para que hubiese representaciones mediante cuya veneración se creyera acceder a los propios dioses)[209]? Por otra parte, han fomentado estas mismas representaciones los poetas, los pintores y los artesanos, porque no resultaba fácil, mediante la imitación de otras formas, reflejar a los dioses cuando éstos se esforzaban en hacer algo.

También ha contribuido a ello, muy probablemente, esa creencia en virtud de la cual nada le parece al ser humano

---

[209] Cf. I 118; *Div.* I 105; la idea recuerda la ya apuntada por el tirano Critias, en la Atenas del siglo v (cf. frag. 88 B 25 DK), así como, en cierto modo, la que recoge Livio, I 19, 4, a propósito del rey Numa *(deorum metum iniciendum ratus est).*

más hermoso que el ser humano. ¿Pero es que tú no ves, como científico que eres, cuán lisonjera mediadora y casi proxeneta de sí misma es la naturaleza? ¿Piensas que hay bestia alguna, en tierra o mar, que no se deleite, sobre todo, con una bestia de su propia especie[210]? Si esto no fuese así, ¿por qué no iba a refocilarse el toro al acoplarse con la yegua, o el caballo al hacerlo con la vaca? ¿Acaso consideras tú que un águila, un león o un delfín antepone figura alguna a la suya propia[211]? Por tanto, ¿qué pasaría si la naturaleza se lo hubiera prescrito al ser humano del mismo modo, de manera que pensase que no existe nada más hermoso que él?, ¿sería extraño que fuera ésta la causa por la que consideramos a los dioses similares a los hombres[212]?

78 Y bien, si las bestias albergasen razón[213], ¿crees que no asignaría cada una de ellas la primacía a su propia especie?

28 Mas lo que es yo, por Hércules, voy a decir lo que opino: aunque me amo a mí mismo, no me atrevo a decir, sin embargo, que soy más hermoso que aquel toro que se llevó a Europa...[214] (porque no se discute en este lugar sobre nuestro talento o nuestra habilidad oratoria, sino sobre la apariencia y la figura). Pues, si quisiéramos empezar a imaginar y a componer formas, tú no querrías ser como se pinta

[210] Cf. JENÓFANES, frag. 21 B 15 DK.

[211] Se alude, paradigmáticamente, a un animal propio de cada elemento (aire, tierra y agua).

[212] Es posible que exista una laguna al principio del pasaje; no obstante, asumimos la explicación recogida por A. S. PEASE, *Nat.*, págs. 399-400, quien considera que el texto no se encuentra mutilado.

[213] En opinión de H. RACKHAM, pág. 74, n. b, y O. GIGON, res. de A. S. PEASE, *Nat.*, pág. 665, Cicerón podría estar traduciendo aquí, incorrectamente, el término griego *lógos* —con el significado de 'capacidad de hablar' — por *ratio.*

[214] Es decir, Zeus, quien, encarnado bajo la figura de un hermoso toro, sedujo a Europa (cf. OVIDIO, *Metam.* II 833-875).

a aquel marítimo Tritón, que se desplaza apoyándose sobre las bestias nadadoras que se hallan unidas a su cuerpo de hombre[215]. En difícil terreno me estoy moviendo, porque la fuerza de la naturaleza es tan grande que ningún hombre querría ser sino similar a un hombre..., ni una hormiga, desde luego, sino a una hormiga.

Y, en cualquier caso, ¿similar a qué hombre?, porque 79
¿cuántos hay que sean bellos? Cuando yo estaba en Atenas[216], apenas podía encontrarse alguno que otro, entre montones de efebos (veo por qué te sonríes[217], pero, sin embargo, así es la cosa). Y eso que, a nosotros, que nos deleitamos con los jovencitos tras el precedente de los filósofos antiguos, hasta los defectos nos resultan a menudo gratos. A Alceo 'un lunar en la articulación de un muchacho[218] le deleita'[219]; mas un lunar es una mancha del cuerpo; a él,

[215] Un texto algo distinto ofrecen en su edición O. GIGON, L. STRAUME-ZIMMERMANN, pág. 62 *(<Nereidibus> adiunctis, humano corpore nolis esse).* El inicio de la frase recuerda el famoso comienzo de la poética horaciana *(Ep. ad Pis.* 2: *iungere si velit).*

[216] Cf. I 59.

[217] Presumiblemente al suponer que el viejo Cota fijaba su atención en los jóvenes atenienses y era susceptible a sus encantos; sobre la postura ciceroniana a propósito de estos *libidinosi amores* (nacidos y tolerados *in Graecorum gymnasiis,* y que contrastan, según el autor, con los que despierta la mujer en el varón, *quibus maiorem licentiam natura concessit)* cf. *Tusc.* IV 70-73; *Rep.* IV 4; M. NUSSBAUM, «Eros and the wise: the Stoic response to a cultural dilemma», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 13 (1995), 231-267.

[218] La identificación del lugar concreto en que se hallaba tal lunar es dudosa, ya que mediante el término *articulus* puede aludirse al tobillo, a la rodilla, a la muñeca, etc.

[219] Cita parcial de un verso, según H. RACKHAM, pág. 76, n. a; puede hacerse referencia a Alceo de Mitilene (c. 600; cf. *Tusc.* IV 71; HORACIO, *Carm.* I 32, 11-12), pero A. S. PEASE, *Nat.*, pág. 405, sugiere que también podría tratarse del filósofo epicúreo Alceo (R. GOULET [dir.], I, A 84, págs. 99-100 [M. DUCOS]), desterrado de Roma en el 173 (o bien en el 155), junto

sin embargo, le parecía esto un lucero. Quinto Cátulo, padre de ese colega amigo nuestro[220], se encaprichó de tu paisano Roscio[221], a quien incluso dedica aquello de

En pie saludaba, en ese instante, a la Aurora que surgía[222],
cuando, de pronto, surge por la izquierda Roscio[223].
Séame lícito decirlo, celestes, con vuestro permiso:
un mortal me pareció más hermoso que un dios[224].

---

a su colega Filisco, a causa del perverso influjo que ambos ejercían sobre la juventud (cf. Ateneo, XII 547a: *di' hàs eisēgoûnto hēdonás*).

[220] Quinto Lutacio Cátulo ostentó el consulado en el año 78; al desarrollarse el diálogo —entre los años 77 y 75, aproximadamente— era, en su calidad de *pontifex*, colega de Cota; su padre, del mismo nombre (pretor en el 109, cónsul en el 102), compuso epigramas de imitación griega (cf. *De or.* II 28; Gelio, XIX 9, 14), como el que se cita a continuación.

[221] Ambos eran naturales de la ciudad de Lanuvio, situada junto al monte Albano, unos 21 km. al sudeste de Roma. Quinto Roscio Galo, famoso actor muy admirado por Cicerón (cf. *Arch.* 17; *Div.* I 79; II 66) y al que incluso defendió judicialmente en su *Pro Roscio comoedo*, nació hacia el 135, y tendría entre 18 y 20 años al componerse, en torno al 115, el poema que sigue (Lutacio Cátulo, frag. 2 Bl.; cf. H. Dahlmann, «Das Rosciusepigramm des Q. Lutatius Catulus», *Gymnasium* 88 [1981], 24-44; según este autor, pág. 33, el único epigrama griego comparable es el de Meleagro, *Ant. Pal.* XII 127; E. Courtney, pág. 78, compara también Teócrito 18, 26-28, a propósito de la bellísima Helena).

[222] Parece insinuarse así una *salutatio solis*, de significado más o menos ritual (similar a la de Sócrates referida por Platón, *Banquete* 220d), con el rostro dirigido hacia el este (cf. A. S. Pease, *Nat.*, pág. 409); la llegada de *Aurora* simboliza, propiamente, la del sol (cf. Virgilio, *Eneida* VII 26; Servio a propósito de *Eneida* VI 535; H. Dahlmann, pág. 33).

[223] Roscio surge del lado izquierdo (al igual que Aurora, probablemente; cf., no obstante, H. Dahlmann, págs. 37-40); su aparición es, por tanto, una especie de segundo amanecer, un signo propicio (cf. H. Dahlmann, págs. 37-38; E. Courtney, pág. 77); a propósito de este significado del lado izquierdo cf. *Div.* I 12.

[224] La licencia requerida por el poeta *(liceat dicere)* sirve para conjurar la temible envidia de los dioses (gr. *phthónos theôn;* cf. Catulo, 51, 2: *ille, si fas est, superare divos)*.

Era para él más hermoso que un dios, pero tenía los ojos bien tuertos, como hoy...[225]. ¿Qué importa, si es eso, precisamente, lo que a él le parecía salado y gracioso? Vuelvo con los dioses.

¿Consideramos, acaso, que ellos no son tan estrabones, pe- 80 29
ro sí algo bizcos?, ¿que pueden tener un lunar?, ¿que son chatos, de orejas lacias, de frente ancha, cabezones...? ¿O es que todo lo que se da en nosotros se encuentra corregido en ellos? Concédaseos esto... ¿Acaso es también una sola faz la de todos ellos? Pues, si hay más de una, por necesidad será una faz más hermosa que otra; por tanto, algún dios habrá que no sea sumamente hermoso... Si una sola faz es la de todos, por necesidad ha de florecer la Academia en el cielo, porque, si no hay diferencia alguna entre un dios y otro, no puede existir entre ellos ni conocimiento alguno, ni capacidad para discernir.

¿Qué pasaría, Veleyo, si también fuera absolutamente 81
falso aquello de que, cuando pensamos en la divinidad, no se nos ocurre ninguna otra apariencia que la del ser humano? ¿Aun así defenderías esas cosas tan absurdas? A nosotros nos ocurre, seguramente, tal y como dices, porque desde pequeños hemos conocido a Júpiter, a Juno, a Minerva, a Neptuno, a Vulcano, a Apolo y a los restantes dioses con la faz que quisieron pintores y escultores; y no sólo con esa faz, sino también con esos atributos, con esa edad y con esa manera de vestir. Mas no así los egipcios, ni los sirios, ni el conjunto de los pueblos bárbaros en general[226], porque, según puede verse, es más firme entre ellos la creencia en algunas bestias, que entre nosotros la creencia en los templos más sagrados y en las representaciones divinas.

---

[225] Sobre su bizquera característica, cf., asimismo, *De or.* III 221.

[226] Es decir, con la excepción de los habitantes de Italia y Grecia, que no se incluyen dentro de la *barbaria* (cf. I 81; II 126).

82 Efectivamente, vemos que los nuestros han expoliado muchos templetes, y que han hurtado de los lugares más sagrados las representaciones de los dioses, mas es cierto que ni siquiera se ha oído decir que un egipcio haya profanado a un cocodrilo, a una ibis o a un gato[227]. Y bien, por tanto, ¿estimas que Apis, aquel buey sagrado de los egipcios, les parece a ellos un dios, o no[228]? Tanto, por Hércules, como a ti aquella Sóspita vuestra, a la que tú nunca ves —ni siquiera en sueños— salvo con su piel de cabra, su lanza, su escudito y sus botitas encorvadas[229]. Mas no es así la Juno de Argos, ni la de Roma[230], de modo que la apariencia de Juno es una para los de Argos y otra para los de Lanuvio. Y, desde luego, una es para nosotros la apariencia de Júpiter Capitolino y otra para los africanos la de Júpiter Hamón.

30 83 Por tanto, ¿no es reprobable que un científico, esto es, un observador y ojeador de la naturaleza, recabe el testimonio de la verdad de unos espíritus que se encuentran imbuidos de tradición? Porque, de ese modo, será lícito decir que Júpiter siempre lleva barba, que Apolo está siempre imberbe, que son garzos los ojos de Minerva y cerúleos los de

[227] Sobre el carácter sagrado del cocodrilo en algunas regiones de Egipto, cf. HERÓDOTO, II 69; acerca de la ibis, cf. HERÓDOTO, II 65; y, acerca del gato, DIODORO, I 83, 8.

[228] Acerca del becerro Apis y de sus atributos sagrados, cf. HERÓDOTO, III 28.

[229] Veleyo era ciudadano de Lanuvio (cf. I 79), donde se encontraba el templo más antiguo consagrado a Juno Sóspita ('Salvadora'; cf., asimismo, *Div.* I 4), la cual, dado su atuendo, recibía el sobrenombre de *Caprotina* (cf., en cuanto a su relación con el cabrahígo, VARRÓN, *Ling. Lat.* VI 18).

[230] Se alude así a *Iuno Regina*, a la que se rendía culto en el Capitolio. La *Argia Iuno* también recibió culto en Italia, según informa, por ejemplo, PLINIO, III 70.

Neptuno[231]. Celebramos, además, que esté en Atenas el Vulcano que hizo Alcámenes, en el que, pese a estar de pie y hallarse vestido, aparece sutilmente una cojera nada desagradable[232]; tendremos, por tanto, un dios cojo, ya que eso es lo que tenemos entendido acerca de Vulcano. Venga, ¿accedemos también a que los dioses reciban esos apelativos con que los nombramos?

Mas es que, para empezar, hay tantos nombres de dioses 84
como idiomas, porque, mientras tú sigues siendo 'Veleyo' a donde quiera que vas, no es Vulcano el mismo en Italia[233], en África o en Hispania. Además, ni siquiera en nuestros libros pontificales aparece un gran número de nombres, mientras que el de dioses es innumerable[234]. ¿O es que acaso los hay sin nombre? Eso al menos habéis de decirlo así necesariamente, porque ¿de qué sirve que tengan más de un nombre, cuando es una sola su faz? ¡Qué bonito sería, Veleyo, que confesaras más bien no saber aquello que no sabes, en vez de marearte balbuciendo esas cosas y estar a disgusto contigo mismo! ¿O es que tú piensas que la divinidad es similar a mí o a ti? Claro que no lo piensas...

[231] Es decir, grisáceos (cf. gr. *glaukôpis)* y azulados, respectivamente.

[232] Alcámenes (2.ª m. del s. v) fue discípulo y rival de Fidias; realizó la mencionada imagen, probablemente, para el templo ateniense consagrado a Hefesto (cf. A. S. PEASE, *Nat.*, págs. 424-425).

[233] La denominación *Italia*, de etimología dudosa y que comienza designando en latín tan sólo Sicilia y el sur de la península, tiene aquí ya, probablemente, el sentido que acabará por adquirir durante la época de Augusto (territorio que se extiende desde Sicilia hasta 'el muro de los Alpes', según la expresión catoniana recogida por Servio, a propósito de *Eneida* X 13).

[234] En los libros pontificales (lat. *in pontificiis nostris)* se recogían los nombres de las divinidades, así como el culto que se había de rendir a cada una de ellas.

«Y bien, entonces, ¿he de llamar 'dios' al sol, a la luna o al cielo? Entonces también 'apacible'..., ¿pero de qué placeres disfruta...? Y también 'sabio'..., ¿pero cómo puede albergarse sabiduría en semejante tarugo...?» Así son vuestras opiniones[235].

85 Por tanto, si no tienen aspecto humano —como acabo de enseñar—, ni un aspecto como ése[236] —cosa de la que estás persuadido—, ¿por qué dudas en negar la existencia de los dioses? No te atreves, y lo haces sabiamente, desde luego, aunque a este respecto no tienes miedo del pueblo, sino de los propios dioses. Yo conozco epicúreos que veneran toda clase de efigies. Veo, sin embargo, que, al parecer de algunos, Epicuro conservó de palabra a los dioses, para no incurrir en ofensa a los atenienses, pero que los eliminó de hecho[237]. Así, creo que la primera de aquellas sentencias suyas, elegidas y breves, que llamáis *kýriai dóxai* es la siguiente: «Lo que es apacible e inmortal no tiene obligaciones, ni se las suscita a nadie»[238].

31 Hay quienes opinan que, mediante la sentencia así expuesta, planteó aquel Epicuro, de una manera deliberada, lo que planteó por no saber hablar claramente: tienen mala opinión acerca de una persona que carecía de la más mínima astucia.

[235] Cota sintetiza y parodia así —desde una perspectiva más bien estoica— las críticas que había efectuado Veleyo contra la consideración de los astros como seres divinos (ya que carecen de sensación y, por tanto, de la posibilidad de disfrutar de cualquier placer; cf. I 30-39). Una interpretación ligeramente distinta ofrecen W. Gerlach, K. Bayer, pág. 96-97; U. Blank-Sangmeister, págs. 78-79, al eliminar las comillas y poner la totalidad del pasaje en boca de Cota.

[236] Es decir, como el del sol, la luna o el cielo.

[237] La misma afirmación acerca del supuesto ateísmo de Epicuro, puesta en boca de Posidonio, aparece en I 123.

[238] Cf. I 45.

Y es que resulta dudoso si dice que existe algo apacible 86
e inmortal, o que, caso de existir algo, tendría que ser así. No se dan cuenta de que él habló ahí de una manera ambigua, mientras que, en otros muchos lugares, tanto él como Metrodoro hablan tan abiertamente como tú lo hiciste poco antes[239]. Él piensa, en realidad, que los dioses existen, y no he visto a nadie que temiera más que él aquello que, según decía, no había que temer: a la muerte —digo— y a los dioses[240]. Él proclama que las mentes de todos los mortales se hallan aterradas a causa de estas dos cosas..., por las que los hombres corrientes no se conmueven tan poderosamente. Son muchos miles los que cometen sus latrocinios pese a la amenaza de pena de muerte, otros saquean todos los templetes que pueden; imagino que a los primeros les aterra el temor a la muerte, y a éstos el provocado por la religión...

Pero, ya que no te atreves a negar la existencia de los 87
dioses (porque voy a dirigirme ya a Epicuro en persona[241]), ¿qué es lo que te impide contar entre ellos al sol, al mundo, o a alguna clase de mente imperecedera? Dice: «Nunca he visto un alma partícipe de razón y de discernimiento bajo figura alguna distinta de la humana[242]». Y bien, ¿acaso has visto alguna cosa que sea similar al sol, a la luna, o a los

[239] Metrodoro de Lámpsaco (c. 331-278) fue, según la tradición, el más fiel discípulo de Epicuro.

[240] De tal modo que el temeroso Epicuro —cf. I 70, 73, 85, así como el testimonio del propio Veleyo en I 54— respondería, en realidad, a la definición de *homo superstitiosus* que proponía Varrón en sus *Antiquitates rerum divinarum* (frag. 47 Cardauns; S. Agustín, *Ciudad de Dios* VI 9, 2; cf. Y. Lehmann, pág. 349) y que refleja, asimismo, Cicerón en I 117; *Div.* II 86 *(cum superstitiosa sollicitudine et miseria;* la idea de que el temor persigue como una Furia a todo tipo de impíos —*angore conscientiae fraudisque cruciatu*— ya se apuntaba en *Leyes* I 40).

[241] Cf. I 61.

[242] Cf. I 48.

cinco astros errantes[243]? El sol, delimitando su movimiento entre las dos partes extremas de un mismo círculo[244], realiza sus cursos anuales; la luna, iluminada por los rayos del sol, completa el recorrido de éste en el espacio de un mes[245]; las cinco estrellas por su parte, manteniendo la misma órbita —unas más cerca de la tierra, y otras más lejos—, desde los mismos puntos de partida, pero en diferentes periodos de tiempo, recorren las mismas distancias. ¿Acaso has podido ver algo parecido, Epicuro?

88 Por tanto, niéguese la existencia del sol, de la luna y de las estrellas, ya que nada puede existir sino aquello que tocamos o vemos. Y bien, ¿acaso has visto a la propia divinidad? Entonces, ¿por qué crees que existe? Suprimamos, pues, todo aquello que la experiencia o la razón nos presentan como nuevo. Lo que así ocurre es que los de tierra adentro no creen en la existencia del mar. ¿Cómo puede ser tan grande la estrechez de nuestro espíritu? Si hubieras nacido en Sérifos, por ejemplo, y nunca hubieras salido de una isla en la que a menudo viste lebratos y vulpejas, no creerías que existen leones y panteras, cuando se te dijera cómo son[246]. Seguro que, si alguien te hablara del elefante, incluso pensarías estar siendo objeto de burla[247].

[243] Cf. I 34; II 51.

[244] Entre el trópico de Cáncer, al norte, y el de Capricornio, al sur; cf. II 102.

[245] Cf. *Div.* II 10; se alude así, según ha de entenderse, a un mes lunar sinódico, de c. 29,5 días (cf. A. E. SAMUEL, *Greek and Roman chronology. Calendars and years in classical antiquity,* Múnich, 1972, pág. 5).

[246] Sérifos, isla de las Cícladas occidentales, fue desdeñada con frecuencia por los griegos, a causa de su pequeño tamaño (cf. PLATÓN, *Rep.* 329e-330a, y de manera similar, a propósito de Belbina, HERÓDOTO, VIII 125).

[247] Una posible razón se apunta en II 123.

Tú además, Veleyo, de acuerdo no tanto con vuestra cos- 89
tumbre como con la de quienes practican la dialéctica (procedimiento que vuestra gente no ha llegado a conocer a fondo), concluiste tu sentencia con la estrechez de un silogismo[248]. Asumiste que los dioses son apacibles: estamos de acuerdo. Por otra parte, que nadie puede ser apacible sin virtud: tam- 32
bién esto lo concedemos, y desde luego que con gusto. Por otra parte, que la virtud no puede asentarse sin la razón: necesariamente se convendrá también en esto. Según añades, no puede existir razón, si no es bajo la figura de un ser humano. ¿Quién piensas que te va a conceder eso? Porque, si así fuese, ¿qué falta hacía que llegases escalonadamente hasta ahí[249]? Lo habrías asumido por derecho propio. Por lo demás, ¿en qué consiste ese 'escalonadamente'? Pues veo que tú has llegado, escalón a escalón, de la condición de apacibles a la virtud, y de la virtud a la razón; ¿de qué modo accedes de la razón a la figura humana? Desde luego, más que descender, eso es precipitarse.

Y no entiendo, en realidad, por qué ha preferido Epicuro 90
decir que los dioses son similares a los hombres, en vez de decir que los hombres son similares a los dioses. Preguntarás qué diferencia existe, porque, si esto es similar a aquello, aquello es similar a esto. Ya lo veo, pero lo que digo es lo siguiente: que la configuración formal de los dioses no procede de la de los hombres, porque los dioses siempre han existido, nunca tuvieron nacimiento (al menos si es que van a ser eternos), mas los hombres sí que han nacido; por tanto, es anterior la forma humana que los hombres, y esta forma es la que tenían los dioses inmortales. No ha de decirse, en-

[248] Cf. I 48; y, acerca de los áridos silogismos empleados por Zenón, expuestos por ello a una fácil refutación, II 20; III 18, 22.

[249] Es decir, siguiendo el método dialéctico conocido como sorites (cf. II 164; *Div.* II 11).

tonces, que la forma de aquéllos es humana, sino que la nuestra es divina.

Pero sea esto, al menos, como vosotros queráis. Lo que pregunto es cómo ha podido producirse tan gran fortuna...[250]. Y es que, según pretendéis, en el mundo de la naturaleza no se ha hecho nada a través de la razón.

91 Pues bien, ¿qué casualidad tan grande es ésa[251]? ¿De dónde tan feliz concurrencia de átomos, para que, de repente, nacieran los hombres con forma de dioses? ¿Acaso pensamos que las semillas de los dioses han caído del cielo a la tierra, y que así es como los hombres han podido surgir similares a sus padres? Quisiera que lo dijerais, pues no me disgustaría reconocer nuestro parentesco con los dioses. No decís nada semejante, sino que, según vosotros, ocurrió por casualidad el que fuésemos similares a los dioses. Y ahora hay que buscar argumentos con los que refutarlo... ¡Ojalá pudiera tan fácilmente encontrar la verdad, como poner en evidencia la falsedad![252].

33 Efectivamente, has enumerado con buena memoria y con profusión las sentencias de los filósofos —desde Tales de Mileto— acerca de la naturaleza de los dioses[253], de modo que, a mí al menos, me gustaría mostrar mi admiración por el hecho de que un ciudadano romano albergue tanto saber.

[250] Cf. M. R. Paolella, «Alcune osservazioni semantico-lessicali su *fortuna* in Cicerone», *Bollettino di Studi Latini* 19 (1989), 33-48, quien observa cómo este término no es empleado por Cicerón como un mero trasunto de la *týkhē* griega (cf., por ejemplo, *Div.* II 15, 18).

[251] Al *concursus fortuitus* de los átomos ya se había referido anteriormente Cota en I 66.

[252] Cf. I 57.

[253] Cf. I 25-41.

¿Acaso te pareció que estaban delirando todos aquellos 92
que afirmaron que un dios puede mantenerse sin manos y sin pies?

¿Ni siquiera el hecho de considerar cuál es la utilidad y la disposición de los miembros en el ser humano os mueve a juzgar que los dioses no precisan de miembros humanos? Porque ¿qué falta hacen los pies cuando no hay desplazamiento, las manos si nada se coge, o toda la retahíla restante de partes del cuerpo, en la que no hay nada sin fundamento, nada sin causa, nada superfluo, de tal modo que no existe ningún arte capaz de imitar la maestría de la naturaleza?[254]. Por tanto, el dios tendrá lengua y no hablará, tendrá dientes, paladar y garganta sin uso alguno, y en vano tendrá ese dios lo que la naturaleza fijó al cuerpo para la procreación. Y no es más importante lo externo que lo interno: corazón, pulmones, hígado y lo demás, cosas que, una vez privadas de utilidad, ¿qué encanto tienen (pues pretendéis, además, que estas cosas están en la divinidad por el hecho de ser hermosas[255])?

No sólo Epicuro, Metrodoro y Hermarco[256], que confia- 93
ban en esa clase de ensoñaciones, hablaron en contra de Pitágoras, Platón y Empédocles[257], sino que incluso una putuela como Leoncio se atrevió a escribir en contra de Teofrasto (ella, al menos, en un fino lenguaje ático, pero aun así..., ¡tanta

[254] Cf. II 57.

[255] Cf. I 47; es decir, la divinidad tiene cuerpo porque éste es hermoso, no porque necesite hacer uso de él.

[256] Hermarco de Mitilene fue discípulo de Epicuro, sucediendo a su maestro al frente del Jardín entre el 271 y el 270.

[257] Cf., por ejemplo, Ateneo, VIII 354bc; Diógenes Laercio, X 8, 25; H. Dörrie, *Platonismus*, II, 36.8, págs. 8-9, 232.

permisividad albergó el Jardín de Epicuro[258]!). Soléis quejaros; Zenón, desde luego, incluso pleiteaba[259]. ¿Qué decir de Albucio[260]? En cuanto a Fedro, nadie más elegante o mejor formado que él, pero el viejo se malhumoraba si yo decía algo con demasiada aspereza, siendo que Epicuro vejó a Aristóteles de la manera más afrentosa, despotricó contra Fedón el socrático de la manera más desvergonzada, combatió en volúmenes enteros a Timócrates, hermano de su compañero Metrodoro, por disentir de él en no sé qué materia filosófica, fue desagradecido con el propio Demócrito, a quien siguió, y acogió muy malamente a su maestro Nausífanes, de quien alguna cosa había aprendido...[261].

34 Zenón, además, no sólo acribillaba a insultos a los que por entonces le rodeaban —Apolodoro, Silis[262] y los demás—, sino que decía que el propio Sócrates, el padre de la filosofía, fue —y hacía uso de la palabra latina— el 'bufón del Ática'[263]; a Crisipo nunca lo llamaba sino 'Crisipa'...[264].

[258] Leoncio —nombre hipocorístico— fue una famosa hetera ateniense del entorno de Epicuro, al igual que la llamada Temista (cf. DIÓGENES LAERCIO, X 5-6, 23).

[259] Se trata del epicúreo Zenón de Sidón (cf. I 59).

[260] Tito Albucio (f. s. II a. C.) es el primer epicúreo romano de nombre conocido (cf. R. GOULET [dir.], I, A 82, pág. 98 [M. DUCOS]).

[261] Cf. I 73.

[262] Podría tratarse, en realidad, de un simple epíteto del nombre anterior (cf. A. S. PEASE, *Nat.*, pág. 455; D. R. SHACKLETON BAILEY, *Onomasticon*, pág. 85).

[263] Se emplea el término latino *scurra*, equivalente aproximado del gr. *gelōtopoiós;* la anécdota —cuyo aspecto lingüístico destaca Cota— ilustra, en realidad, la escasa penetración que llegó a alcanzar el latín en el ámbito griego. A Sócrates, calificado aquí de *parens philosophiae*, se alude en II 167 como *princeps philosophiae*.

[264] Quizá por su tono de voz, quizá por su verbosidad, por su credulidad propia de anciana (cf. I 55, 94), por su afeminamiento...

Tú mismo, poco antes, mientras pasabas revista a un se- 94
nado —por así decirlo— de filósofos, decías que esos excelentes varones eran unos ignorantes, que estaban delirando y que eran unos insensatos[265]. Si ninguno de éstos pudo ver la verdad acerca de la naturaleza de los dioses, lo que hay que temer es que tal naturaleza no exista en absoluto.

Pues eso que vosotros decís son todo ficciones, dignas apenas del desvelo de unas ancianitas... Y es que no os dais cuenta de cuantísimas cosas tendríais que admitir, si lograseis que concediéramos que la figura de los hombres y la de los dioses es la misma. Todo cuidado o ejercicio corporal que se le pueda asignar a un hombre, se le asignará igualmente a un dios: la acción de desplazarse, la de correr, la de recostarse, la de agacharse, la de sentarse, la de asir y, al final, hasta la de hablar y saber pronunciar un discurso.

Respecto a lo que decís de que hay dioses macho y dio- 95
ses hembra, veis lo que se sigue[266]. Ciertamente, no puedo dejar de admirarme de cómo llegó aquel jefe vuestro a semejantes creencias.

Pero no dejáis de proclamar que ha de mantenerse lo de que la divinidad es apacible e inmortal. Por lo demás, ¿por qué ha de constituir un obstáculo para ser apacible el hecho de no tener dos pies, ya tenga que llamarse a esa facultad 'apacibilidad' o 'placidez' (las dos cosas suenan muy duras, pero hemos de suavizar las palabras mediante el uso[267])? ¿Por

[265] Cf. I 37, 42.

[266] Cf. I 92; lo que se sigue es el *concubitus*, según explica LACTANCIO, *Inst.* I 16, 11.

[267] Como recordará después, evocando a Cicerón, QUINTILIANO, I 5, 72; VIII 3, 32. Sobre la posición ciceroniana respecto a la polémica que enfrentaba en la época —en torno al *usus* lingüístico (cf. II 91; *Div.* II 11)— a anomalistas y analogistas, cf. L. A. HERNÁNDEZ, *Varrón. La lengua latina, libros V-VI*, B. C. G. 251, Madrid, 1998, pág. 82, n. 189.

qué no puede esta facultad —como quiera que sea— corresponderle, en realidad, al sol que está allá arriba, a este mundo, o a alguna clase de mente, eterna y desprovista de la figura y de los miembros propios de un cuerpo?

96 No dices otra cosa que «nunca he visto un sol o un mundo apacible[268]». Y bien, ¿has visto alguna vez un mundo que no sea éste? No, dirás. Por tanto, ¿cómo te atreviste a decir que los mundos no son seiscientos mil[269], sino innumerables? «Me lo ha enseñado la razón». Entonces, dado que se discute acerca de una naturaleza sumamente eminente, además de apacible y eterna —condiciones que sólo la naturaleza divina reúne—, ¿no te enseñará la razón el hecho de que, así como esa naturaleza nos supera por su condición de inmortal, así también nos supera por la eminencia de su espíritu, y, así como por la de su espíritu, también por la de su cuerpo? Por tanto, ¿por qué, siendo inferiores en las demás cosas, somos pares en la forma? Y es que habría de encontrarse más cercana a los dioses la virtud propia del ser humano que la figura que éste tiene...[270].

35 97 ¿Acaso puede decirse algo tan pueril —para insistir una y otra vez en el mismo tema— como que negamos la existencia de las especies de bestias que se crían en el Mar Rojo o en la India[271]? ¡Pero si ni siquiera las personas más celosas en su investigación logran tener noticia de tantísimos seres como existen en tierra, mar, lagunas y ríos! ¿Vamos a negar que existen, por el hecho de no haberlos visto nunca?

[268] Cf. I 52.

[269] Es decir, un número muy elevado (cf. I 53), pero indefinido (cf. *Div.* II 34; *Fat.* 27; Terencio, *Phorm.* 668).

[270] Cf. *Leyes* I 25, así como, no obstante, *Nat.* III 38.

[271] El 'Mar Rojo' incluía para Cicerón probablemente, además del actual Mar Rojo, el Océano Índico y el Golfo de Persia.

En realidad, ¡qué poco tiene que ver con este asunto incluso esa semejanza que a vosotros os deleita más que nada! Y bien, ¿no se asemeja el perro al lobo? (como dice Enio, «la mona, desvergonzadísima bestia, ¡qué similar a nosotros[272]!»); mas las costumbres de uno y otro son dispares. No hay bestia más sabia que el elefante...[273], ¿cuál es más tosca, en cuanto a la figura?

Estoy hablando acerca de las bestias. Y bien, entre los 98
propios hombres, ¿no se dan costumbres dispares en físicos muy similares, y figuras disímiles que tienen parecidas costumbres?

Efectivamente, Veleyo; si aceptamos por una sola vez ese tipo de argumento, atiende a dónde nos conduce subrepticiamente. Porque tú asumías que no puede albergarse la razón sino bajo la figura de un hombre[274]; otro asumirá que sólo en un ser terrestre, provisto de nacimiento, resultado de un desarrollo y de un aprendizaje, que tenga un espíritu y, asimismo, un cuerpo caduco e inconsistente, y, al final, que sólo en un hombre y, además, de naturaleza mortal. Pues, si te opones a cada una de estas cosas, ¿qué razón hay para que tan sólo te conturbe lo referente a la forma? Según ha-

[272] Cf. *Sat.*, frag. 23 W, 23 Courtney *(simia quam similis turpissima bestia nobis,* con alusión pseudoetimológica [*sīmia* / *similis*]; cf. *Div.* II 69, donde se designa al animal como *monstruosissuma bestia;* respecto a la consideración del verso como parte de las *Sátiras* de Enio —y no de una supuesta fábula— cf. J. H. Waszink, «Problems concerning the Satura of Ennius», en O. Skutsch [ed.], *Ennius,* Entretiens sur l'antiquité classique 17, Ginebra, 1972, págs. 97-147, esp. 127); el término *turpissima* alude en este pasaje tanto a la fealdad (cf., por ejemplo, Arquíloco, frag. 83 D) como a la perversidad del animal (Semónides, frag. 7 D, vs. 78-79; Aristófanes, *Acharn.* 907; Plauto, *Miles glor.* 180 [*nihili bestia*]), según entiende A. S. Pease, *Nat.,* págs. 461-462.

[273] Cf. II 151; Plinio, VIII 1-3.

[274] Cf. I 48.

brías de ver, sólo cuando se reúnen todas las características que he ido planteando pueden albergarse razón y mente en el hombre; sin embargo, dices que tú puedes reconocer a la divinidad al excluirse tales características, con tal de que subsistan unos cuantos trazos. Eso no es considerar lo que dices, sino casi echarlo a suerte.

99 A no ser, por casualidad, que ni siquiera hayas reparado en el hecho de que una cosa superflua o carente de uso resulta ser un obstáculo, y no sólo en un hombre, sino incluso en un árbol. ¡Qué molesto resultaría tener un solo dedo de más![275]. ¿Que por qué es así? Porque nuestros cinco dedos no ambicionan ninguna otra apariencia y ningún otro uso. A tu dios, por lo demás, no es ya que le sobre un dedo, sino la cabeza, el cuello, los hombros, los costados, el vientre, la espalda, las corvas, las manos, los pies, los muslos, las piernas... Si se trata de que sea inmortal, ¿qué tienen que ver esos miembros con la vida? ¿Qué tiene que ver la propia faz? Antes bien cosas como el cerebro, el corazón, los pulmones, el hígado..., porque estos órganos son la sede de la vida; el porte, desde luego, nada tiene que ver con el mantenimiento de ésta.

36 100 Y vituperabas a quienes, al ver el propio mundo, sus miembros (el cielo, las tierras y los mares) y lo que a éstos distingue (el sol, la luna y las estrellas), y al conocer la puntual llegada, mutación y alternancia de las estaciones, barruntaron —a la vista de unas realizaciones magníficas e ilustres— la existencia de una naturaleza excelente y eminente que creaba, movía, dirigía y gobernaba tales cosas[276]. Aun yendo éstos demasiado lejos en su hipótesis, veo, sin

[275] Cf. Plinio, XI 244, a propósito del ilustre poeta Volcacio Sedígito (E. Courtney, págs. 93-96).

[276] Cf. I 52; se alude así, lógicamente, a los estoicos.

embargo, lo que persiguen. Tú, en fin, ¿qué realización grande y destacada tienes, que parezca haber sido creada a través de una mente divina, y de cuya existencia pueda llegar a deducirse la existencia de los dioses? Dices: «Lo que yo tenía era una especie de conformación de la divinidad, arraigada en mi espíritu[277]». Y es cierto: la de un barbado Júpiter y la de una Minerva con su casco... Por tanto, ¿acaso piensas que son así?

¡Cuánto mejor procede, respecto a este tipo de cosas, el 101
desinformado vulgo, que no sólo atribuye a la divinidad miembros humanos, sino también el uso que corresponde a tales miembros[278], pues le asignan un arco, flechas, lanza, escudo, tridente, rayo..., y, aunque no ven qué acciones son las que proceden de los dioses, son incapaces de pensar en un dios que no hace nada! Los propios egipcios, que son objeto de nuestra burla, no confirieron carácter sagrado a bestia alguna, de no ser que recibieran de ella algún tipo de servicio. Como, por ejemplo, las ibis, que exterminan una grandísima cantidad de serpientes, ya que son aves larguiruchas, de rígidas patas, de córneo y largo pico. Alejan de Egipto las plagas, al matar y consumir las culebras voladoras que son arrastradas, junto al viento Áfrico, desde la vastedad de Libia[279]. Así, resulta que tales culebras no hacen daño, a causa de su mordedura, cuando están vivas, ni, a causa de su hedor, una vez muertas. Podría hablar sobre la utilidad de los icneumones, de la de los cocodrilos y de la de

[277] Cf. I 44.

[278] Frente a la actitud epicúrea, expresada por Cota en I 92.

[279] Cf. Heródoto, II 75-76; III 107, 109; Aristóteles, *Hist. anim.* 490a9-11; Plinio, X 75 *(invocant et Aegyptii ibis suas contra serpentium adventum)*; puede estar aludiéndose a la langosta, a la cobra o, como sugiere A. S. Pease, *Nat.*, pág. 470, al lagarto volador. Se denominaba Áfrico al viento procedente del sudoeste.

los gatos[280], pero no quiero resultar prolijo. Concluiré así: los bárbaros, en cualquier caso, confirieron un carácter sagrado a las bestias por su carácter benéfico; de vuestros dioses, no es ya que no se derive beneficio alguno, sino que no se deriva absolutamente ninguna acción.

102 Dice[281]: «No tiene preocupación alguna[282]». Ciertamente, Epicuro estima, al igual que los niños refinados[283], que no hay nada mejor que la inactividad.

37 Mas, sin embargo, esos mismos niños se deleitan —incluso cuando se encuentran inactivos— mediante la práctica de ejercicios de tipo lúdico... ¿Acaso queremos que un dios ocioso acabe por abotargarse, a causa de su propia inactividad, como si temiéramos que, caso de verse turbado, no pueda seguir siendo apacible? Esta manera de hablar no sólo priva a los dioses del movimiento y de la actividad que les son propios, sino que incluso deja a los hombres inertes, si resulta que ni siquiera un dios puede seguir siendo apacible desde el momento en que hace algo.

103 Pero está bien, sea la divinidad una efigie e imagen del hombre, como pretendéis: ¿dónde se aloja?, ¿en qué lugares se asienta?, ¿cuál es, además, su manera de actuar en la vida?, ¿en virtud de qué pertenencias es —como vosotros pretendéis— apacible (porque conviene que, quien ha de ser apacible, pueda servirse de sus bienes y disfrutarlos)?

[280] El icneumón, mangosta o 'rata del Faraón' (cf. ARISTÓTELES, *Hist. anim.* 612a15-20; PLINIO, VIII 87-88) se alimenta de roedores, pájaros, reptiles, huevos de serpiente y de cocodrilo, etc.; sobre la utilidad de este animal, tradicional enemigo del áspid, y de la del gato, cf. DIODORO, I 87, 4; sobre la del cocodrilo cf. *ib.*, I 89, 2.

[281] Veleyo o, más bien, Epicuro, según ha de entenderse.

[282] Cf. I 45.

[283] Lat. *pueri delicati*, es decir, 'refinados', 'afeminados' (cf. gr. *malakós);* usos similares del adjetivo se documentan en I 111, 113 (respecto al sustantivo *deliciae*, cf. *Div.* I 76, 79).

Desde luego, incluso las naturalezas desprovistas de espíritu disponen de un lugar específico para cada una de ellas, de manera que la tierra ocupa el lugar más bajo, a ésta la inunda el agua, el lugar de encima se le asigna al aire, y las zonas más altas a los fuegos del éter[284]. Por lo demás, unas bestias son terrestres, parte de ellas son acuáticas, otras son casi de ambos medios[285], pues viven en uno y otro, e incluso hay algunas que, según se piensa, nacen del fuego y aparecen a menudo revoloteando en los ardientes hornos[286].

Por tanto, pregunto, para empezar, dónde habita vuestro 104
dios; segundo, qué causa hace que se mueva de lugar, si es que alguna vez se mueve; después, qué apetece tal dios (ya que lo propio de los seres dotados de espíritu consiste en apetecer algo que sea adecuado a su naturaleza), con qué intención, en suma, se sirve del movimiento propio de su mente y su razón; y, finalmente, en qué sentido es apacible y en qué sentido eterno. Y es que cualquiera de estas cosas que toques es una úlcera... Un razonamiento tan mal construido no puede hallar solución alguna.

Porque decías lo siguiente[287]: que la apariencia de la di- 105
vinidad se percibe mediante el pensamiento, no mediante la sensación, que no ofrece solidez alguna, y que no se en-

[284] Cf. III 34.

[285] En opinión de M. VAN DEN BRUWAENE, I, pág. 164, n. 4, el término que Cicerón veía en su posible fuente griega, y que traduce por *ancipites*, no era *amphíbios*, sino *amphílektos* (no obstante, cf. VARRÓN, *Ling. Lat.* V 78).

[286] Cf. II 42; se hace referencia, probablemente, a las salamandras; al respecto, cf. ARISTÓTELES, *Hist. anim.* 552b10-17; PLINIO, XI 119 (acerca del insecto llamado *pyrallis* o *pyrotocon).*

[287] Cota resume y critica a continuación (105-110) la exposición realizada por Veleyo en I 49.

cuentra sometida a un número[288]; que, en virtud de su imagen, se distingue por similitud y tránsito, que jamás falta el acceso de lo similar a partir de los infinitos cuerpos, y que de ahí procede el que nuestra mente, dirigiendo hacia ellos su atención, piense que tal naturaleza es apacible e imperecedera.

38 ¡Por los propios dioses, de los que estamos hablando! ¿Cómo puede ser esto, en última instancia? Pues, si los dioses tan sólo son el objeto de nuestro pensamiento, si no tienen solidez ni silueta alguna, ¿qué más da si pensamos en un hipocentauro o en un dios[289]? Los demás filósofos llaman 'estímulo inmotivado'[290] a toda conformación del espíritu como ésa[291], pero vosotros habláis de 'acceso al espíritu' y de 'penetración de imágenes'.

106 De manera, por tanto, que, cuando me parece estar viendo a Tiberio Graco reunido en el Capitolio y portando la ur-

[288] Cf. I 49; es decir, carece de persistencia numérica y, por consiguiente, de una identidad invariable (cf. H. Rackham, págs. 102-103; que no mantiene el mismo número de átomos entienden W. Gerlach, K. Bayer, pág. 121; «né rimane la medesima nella singola individualità per identità sostanziale» traduce G. Arrighetti, pág. 547).

[289] Cf. II 5; *Div.* II 49; en la antigüedad se distinguían varias clases de centauro (siempre considerado como prototipo de animal fantástico: cf. Aristóteles, *Sobre los sueños* 461b19-21; Lucrecio, IV 739-748): hipocentauro (especie nacida de la unión entre centauros y yeguas, según informa Diodoro, IV 70, 1), onocentauro, ictiocentauro, nefelocentauro, eolocentauro... (cf. A. S. Pease, *Nat.*, págs. 482-484).

[290] Lat. *motus inanis*, es decir, una representación que sólo existe en el espíritu, una imagen de la fantasía, no basada en la sensación que produce de hecho un objeto físico real.

[291] Lat. *conformatio;* M. van den Bruwaene, I, pág. 166, n. 4, considera preferible en este lugar la lectura *confirmatio,* que ofrece parte de la tradición (mss. AB), equivalente al gr. *týpōsis*.

na del escrutinio referente a Marco Octavio[292], yo digo que eso es un 'estímulo inmotivado' del espíritu, mientras que tú dices que las imágenes de Graco y de Octavio persisten[293], que son imágenes que, en cuanto llegan al Capitolio, comienzan a retornar en dirección a mi espíritu[294], y que eso mismo es lo que ocurre en el caso de la divinidad, mediante cuya repetida faz resulta impresionado nuestro espíritu, desprendiéndose de ahí que los dioses son apacibles y eternos.

Supón que sean unas imágenes las que sacuden nuestro 107
espíritu: ¿solamente es una cierta apariencia lo que se le está ofreciendo, o acaso también la razón por la que esa apariencia tiene que ser apacible y eterna[295]?

Por otra parte, ¿cómo son esas imágenes vuestras?, ¿de dónde salen? Esta extravagancia procede toda ella de Demócrito, pero también a él le reprendieron muchas personas, y vosotros no sois capaces de hallar solución alguna, de modo que todo el asunto se desequilibra y cojea. Pues ¿hay algo que pueda probarse en menor medida que el hecho de que las imágenes de todos se precipitan hacia mí (la de Homero, la de Arquíloco, la de Rómulo, la de Numa, la de Pi-

[292] Tiberio Graco, tribuno de la plebe, propuso su reforma agraria en el 133; al vetar su colega Marco Octavio la medida, hizo votar a los *comitia tributa* la deposición de éste; se votaba mediante una urna o *sitella* (cf. A. S. Pease, *Nat.*, pág. 486).

[293] Acerca de la persistencia de lo que ya no existe de hecho, cf., por ejemplo, Lucrecio, IV 732-734; V 61-63; K. Kleve, «Wie kann man an das nicht-existierende denken? Ein Problem der epikureischen Psychologie», *Symb. Osl.* 37 (1961), 45-57.

[294] El texto se encuentra, probablemente, corrupto (cf. A. S. Pease, *Nat.*, pág. 487; *pervenerim,* por *-erint,* ofrecen algunos *codd. dett.*, lectura que adoptan, además de Pease, H. Rackham, pág. 102, y O. Gigon, L. Straume-Zimmermann, pág. 84).

[295] Cf. I 49.

tágoras, la de Platón...), pero no bajo la que fue su forma? ¿Cómo es que son ellos, entonces?, ¿a quiénes pertenecen las imágenes? Enseña Aristóteles que el poeta Orfeo nunca existió[296], y cuentan que aquel poema órfico fue obra de un pitagórico, de un tal Cercón[297]; mas Orfeo —esto es, su imagen, como vosotros pretendéis— acude a menudo a mi espíritu.

108 ¿Qué hay del hecho de que las imágenes de una misma persona acudan a mi espíritu de una manera, y de otra manera al tuyo, o de que nos acudan imágenes de aquellos seres que nunca han existido en modo alguno, ni pudieron existir, como la de Escila o la de Quimera[298], o como la de personas, lugares y ciudades que nunca hemos visto? ¿Qué hay del hecho de que, tan pronto como se me antoja, se me ofrece una imagen, o de que incluso al que está durmiendo le acudan tales imágenes, sin haber sido invocadas[299]? Todo este asunto, Veleyo, es de risa; vosotros, sin embargo, no sólo hacéis calar las imágenes en los ojos, sino también en el espíritu. ¡Tan desenfrenada es vuestra charlatanería!

[296] Cf. *De philosophia,* frag. 7 Ross; O. Gigon, *Aristotelis opera, III,* núm. 27, pág. 268.

[297] Lat. *Cerconis;* algunos editores recientes suelen admitir aquí la lectura *Cercopis,* propuesta por Victorius (Pease, Gerlach - Bayer, Blank-Sangmeister, etc.); acerca de este pitagórico y del *Hieròs lógos* que se le atribuía, cf. P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses,* París, 1972, págs. 97-98 (donde se alude al *hieròs lógos* mencionado por Heródoto, II 81); M. L. West, *The Orphic poems,* Oxford, 1998 [1983], pág. 248; R. Goulet (dir.), II, C 84, pág. 281 [B. Centrone].

[298] Cf. II 5; Lucrecio, II 704-706.

[299] Cf. Lucrecio, IV 797-798 y 757-767, respectivamente.

La eternidad de los dioses

¡Con qué extravagancia, además! «El paso de las visiones que van fluyendo se produce repetidamente, de tal manera que parece ser una sola visión la que de muchas procede[300]». Me avergonzaría decir que no lo entiendo, si vosotros precisamente, que defendéis este tipo de cosas, las entendierais. Porque ¿cómo puedes probar que las imágenes se desplazan sin interrupción?, ¿y cómo el hecho de que, al desplazarse sin interrupción, lo hacen eternamente? Dice: «Lo garantiza el incontable número de los átomos[301]». ¿Acaso es, entonces, que ese mismo número hará que todo sea imperecedero? Te refugias en el 'equilibrio' (porque podemos llamar así, si te parece bien, a la *isonomía*[302]), y afirmas que, ya que existe una naturaleza mortal, conviene que también exista una inmortal. Según eso, ya que hay hombres mortales, que haya unos cuantos inmortales, y, ya que nacen en la tierra, que otros nazcan en el agua. «Y ya que hay seres que destruyen, haya otros que conserven». Bien, que los haya, pero que sean los seres que existen los que se dediquen a conservar[303]: esos dioses vuestros no existen, en mi opinión. 109 39

En cualquier caso, ¿cómo puede originarse, a partir de unos cuerpos indivisibles, toda esa configuración propia de las cosas? Además, si esos cuerpos existiesen —que no existen—, podrían, seguramente, colisionar unos con otros, y hasta empujarse entre sí a causa del choque, pero no se- 110

[300] Cf. I 49; el proceso sería parcialmente comparable al que puede observarse en un cinematógrafo.

[301] Cf. I 73.

[302] Cf. I 50.

[303] Entendemos *ea* como sujeto, pese a las sugerencias de A. S. Pease, *Nat.,* pág. 495.

rían capaces de dar forma, figura, color o vida. Por tanto, no estáis haciendo inmortal a la divinidad en modo alguno.

La apacibilidad de los dioses

40 Veamos ahora qué pasa con lo de 'apacible'. Es seguro que, sin virtud, no puede llegar a serlo en modo alguno; la virtud, por otra parte, es de carácter activo; y vuestro dios no hace nada; no participa, por tanto, de la virtud; así que ni siquiera es apacible.

111 ¿Cómo es entonces su vida? Respondes: «Sobreabundancia de bienes, con ninguna injerencia de males[304]». ¿De qué clase de bienes, en última instancia? Imagino que de placeres..., de los placeres que afectan al cuerpo, desde luego, porque no habéis reconocido la existencia de placer espiritual alguno, ningún placer que no salga del cuerpo o que no revierta en él. Supongo que tú no quieres ser similar a los restantes epicúreos, quienes deberían avergonzarse de algunas expresiones de Epicuro, mediante las que éste declara que ni siquiera puede concebir bien alguno que esté al margen de los refinados y obscenos placeres, unos placeres que, además, enumera sin rubor, todos ellos y por su nombre[305].

112 Por tanto, ¿qué alimento, qué bebidas, qué variedad de melodías o de flores, qué texturas, qué aromas vas a ofrecer a los dioses, para inundarlos de placeres? Pues los poetas, desde luego, les dispensan néctar, ambrosía, banquetes, y a Juventud o a Ganimedes para que les suministren las co-

[304] Es decir, placer y —como bien definido por negación— ausencia de dolor (gr. *aponía;* cf. I 114), respectivamente.

[305] Acerca de este pasaje (similar a *Del supremo bien y del supremo mal* II 7; *Tusc.* III 41) y de la posible existencia de una 'segunda escuela' epicúrea fundada por Zenón de Sidón, cf. C. Moreschini, «Cicero, *De nat. deor.* I 40, 111», *Maia* 17 (1965), 391.

pas[306], pero tú, Epicuro, ¿qué vas a hacer? No veo de dónde obtiene tales cosas tu dios, ni cómo se sirve de ellas[307]. Por tanto, la naturaleza de los hombres está mejor dotada que la de los dioses para vivir apaciblemente, ya que puede disfrutar de muchísimos tipos de placeres.

Pero consideras muy livianos aquellos placeres me- 113
diante los que se ofrece a los sentidos una especie de 'cosquilleo' (porque ésta es la palabra que emplea Epicuro[308]). ¿Hasta dónde quieres llevar tu juego? Pues tampoco nuestro Filón podía soportar que los epicúreos despreciaran los placeres suaves y refinados... Y es que éste era capaz de pronunciar, con una insuperable memoria, la mayoría de las sentencias de Epicuro, y con las mismísimas palabras con que habían sido escritas. Por cierto, que recitaba muchas cosas todavía más vergonzosas de Metrodoro, colega de Epicuro en sabiduría; y es que Metrodoro acusa a su propio hermano, Timócrates, de poner en duda que se mida con el vientre todo aquello que se refiere a la vida apacible[309]; y no lo dice una sola vez, sino muchas. Veo que mueves la cabeza afirmando, porque son cosas que te resultan conocidas; traería los libros si dijeras no conocerlas. Y no estoy reprendiendo ahora el hecho de que todo se remita al placer..., ¡ésa

[306] Es decir, a la griega Hebe (Homero, *Il.* IV 2-3; cf. *Tusc.* I 65, donde también aparece en unión de Ganimedes) o al joven Ganimedes, raptado por Zeus a causa de su belleza *(Il.* XX 232-235).

[307] Dado que tan sólo dispone de un *quasi corpus* (I 49), de naturaleza bidimensional.

[308] Cf. Ateneo, XII 546e, quien alude a los *gargalismoí* de Epicuro, entendidos como las sensaciones físicas que acompañan al placer sexual *(titillatio* según nuestro texto); acerca de la posición ciceroniana ante el concepto epicúreo de placer cf. J. C. B. Gosling, C. C. W. Taylor, *The Greeks on pleasure,* Oxford, 1984 [1982], págs. 375-394.

[309] Cf. II 49; *Div.* II 59 (sobre 'vientre', como insulto, cf. Hesiodo, *Theog.* 26; Lucilio, II 8 Charpin).

es otra cuestión! Lo que quiero enseñar es que vuestros dioses están exentos de placer, así que —de acuerdo con vuestro criterio— ni siquiera son apacibles.

41 114 «Mas están privados de dolor» ¿Es eso suficiente para tener aquella vida apacible y sumamente abundante en bienes? Dicen: «Está pensando de continuo que es apacible, porque no tiene que dar vueltas en su mente a ninguna otra cosa[310]». Por tanto, concibe en tu espíritu y pon delante de tus ojos a un dios que no piensa otra cosa, durante toda la eternidad, sino 'me va perfectamente' y 'yo sí que soy apacible'. Y, aun así, no veo cómo no va a temer ese dios apacible el hecho de perecer, siendo que se ve sacudido y agitado sin interrupción alguna, a causa de la incursión imperecedera de los átomos, y que están fluyendo imágenes de él constantemente. Así que vuestro dios no es ni apacible ni eterno.

Rechazo del culto a los dioses epicúreos

115 «Mas Epicuro también escribió libros sobre la devoción y sobre la piedad hacia los dioses[311]». Mas ¡cómo habla en esos libros! De una manera que podrías decir que estás oyendo a Tiberio Coruncanio o a Publio Escévola[312], pontífices máximos, y no a quien eliminó, desde sus cimientos, toda creencia religiosa, tras derribar —no con sus manos como Jerjes, sino con sus razonamientos— los templos y los altares de los dioses inmor-

[310] Cf. I 51.

[311] Cf. I 122, así como Diógenes Laercio, X 27, donde se alude a un *Perì hosiótētos;* no consta en su lista ningún tratado *Perì eusebeías (De pietate),* lo cual ha hecho pensar que ambos títulos podrían aludir a una misma obra.

[312] Tiberio Coruncanio, cónsul en el 280, fue el primer gran *pontifex* de origen plebeyo (254); Publio Mucio Escévola fue cónsul en el 133 y *pontifex maximus* en el 130.

tales. Porque ¿qué razón hay para que digas que los hombres deben rendir culto a los dioses, si resulta que los dioses, no es ya que no rindan culto a los hombres, sino que ni se preocupan por nada, ni hacen nada en absoluto?

«Mas la suya es una naturaleza eximia y eminente, de 116
manera que ella misma de por sí debería incitar al sabio a que le rinda culto». ¿Acaso puede haber algo eximio en una naturaleza que, contentándose con su propio placer, ni ha hecho, ni hace, ni hará nunca nada? ¿Qué piedad se le debe, además, a aquel de quien nada has recibido? ¿Qué se le puede deber, en absoluto, a quien no ha prestado servicio alguno? Porque la piedad consiste en ser justos en relación con los dioses..., ¿qué vínculo de carácter jurídico podemos tener con ellos, si resulta que el hombre no tiene nada en común con la divinidad? Por otra parte, la devoción consiste en saber rendir culto a los dioses; no entiendo por qué razón se les ha de rendir culto, cuando ni se ha recibido, ni se espera recibir bien alguno procedente de ellos.

Por lo demás, ¿qué razón tenemos para venerar a los 117 42
dioses, como si admirásemos una naturaleza en la que no vemos que haya nada destacado?

Además, resulta fácil liberar de la superstición —cosa de la que soléis gloriaros[313]— cuando se ha privado de todo poder a los dioses... Salvo que estimes, por casualidad, que pudieran ser supersticiosos Diágoras o Teodoro, quienes negaban absolutamente la existencia de los dioses[314]. Yo estimo que ni siquiera Protágoras pudo serlo, para quien ni una cosa ni otra llegó a estar clara: ni que los dioses existen, ni que no[315]. Y es que las opiniones de todos éstos no sólo

[313] Cf. I 45.

[314] Cf. I 63.

[315] Cf. I 29.

excluyen la superstición, sobre la que se asienta el temor infundado hacia los dioses, sino incluso la religión, que consiste en rendirles un culto piadoso.

118 Y bien, ¿acaso no eliminaron, desde sus cimientos, cualquier creencia religiosa quienes dijeron que unos hombres sabios, en beneficio del Estado, urdieron toda nuestra creencia acerca de los dioses inmortales, de manera que, aquellos a quienes la razón no lograba conducir hacia el deber, fuesen conducidos hasta él por obra de la religión?[316]. Y bien, Pródico de Ceos, quien dijo que se consideraba como dioses a aquellas cosas que servían de provecho a la vida humana[317], ¿preservó creencia religiosa alguna, en última instancia?

119 Y bien, quienes cuentan que los varones que se caracterizaron por su fortaleza, por su fama o por su poder alcanzaron la divinidad tras su muerte, y que a éstos, precisamente, es a los que nosotros solemos rendir culto, imprecar y venerar[318], ¿no están al margen de cualquier creencia religiosa? Fue Evémero el que trató con mayor amplitud esta idea[319], a quien nuestro Enio tradujo, y a quien siguió más que ningún

[316] Cf. I 77.

[317] El sofista Pródico, discípulo de Protágoras, identificaba a las divinidades con el sol, el agua, el fuego, el pan (Deméter), el vino (Dioniso; cf. EURÍPIDES, *Bacch.* 272-285), etc.

[318] Cf. I 38-39; II 62.

[319] Evémero de Mesene (f. s. IV) fue autor de una *Hierà anagraphḗ (Sacra historia)* que ejerció gran influencia posterior y que se considera origen de la doctrina de la deificación, también llamada 'evemerista' (Urano, Crono y Zeus habrían sido reyes ilustres, a los que sus súbditos, por admiración o por temor, divinizaron al morir; cf. II 62); la explicación fue muy utilizada en época cristiana, por parte de detractores del paganismo como, por ejemplo, Lactancio.

otro[320]. Evémero, por lo demás, da cuenta de la muerte y del enterramiento de los dioses; por tanto, ¿parece éste haber reafirmado la religión, o bien haberla eliminado por completo y desde lo más profundo?[321]. Dejo aparte aquella sagrada y augusta Eleusis, «orillas donde se inician los pueblos remotos»[322]; paso de largo Samotracia y aquello a lo que en Lemnos «se rinde culto en secreto, mediante nocturno acceso, bajo espesura de silvestres cercados»[323]. Cuando estas cosas se explican y se someten a razón, llega a conocerse mejor cuál es la naturaleza de las cosas que la de los dioses[324].

A mí, al menos, me parece que también Demócrito 120 43
—gran varón donde los haya, y de cuyas fuentes regó Epicuro sus huertecillos[325]— titubea en lo referente a la naturaleza de los dioses. Y es que unas veces estima que en el universo de los seres residen imágenes provistas de divinidad, otras

[320] El significado de la frase es ambiguo *(praeter ceteros [Romanos]* o *praeter ceteros [auctores]*); Enio adaptó al latín la obra de este autor griego en su *Euhemerus,* del que sólo se conservan fragmentos.

[321] Cf. M. WINIARCZYK, *Evhemeri Messenii reliquiae,* Stuttgart - Leipzig, 1991, frag. 14.

[322] Cf. *TRF, Ex inc. inc.,* frag. 43 (Ribbeck considera que el fragmento podría pertenecer al prólogo del *Erecteo* de Enio), *Ex inc. inc.,* frag. 92 W; A. S. PEASE, *Nat.,* pág. 520.

[323] Tanto en Samotracia (cf. HERÓDOTO, II 51) como en Lemnos se rendía culto a los Cabiros, divinidades terrestres de carácter itifálico a las que las fuentes mitográficas atribuyen diversos orígenes; las dos líneas *(TRF, Ex inc. inc.,* frags. 71-72) proceden, probablemente, del *Filoctetes* de Acio *(Philoct.,* frags. 531-532 W), a juzgar por el similar contenido de los frags. 200-211 D (cf. J. DANGEL, pág. 310).

[324] Lat. *rerum magis natura cognoscitur quam deorum;* es decir, más el misterioso mundo de la naturaleza que el divino (acerca de este pasaje cf. A. S. PEASE, *Nat.,* pág. 523).

[325] Probable referencia irónica a la denominación de la escuela epicúrea (gr. *Kêpos*, 'Jardín').

veces dice que son dioses los elementos primordiales que componen la mente y habitan ese mismo universo, otras que los dioses son imágenes provistas de espíritu que suelen procurarnos provecho o daño, y otras que son unas imágenes ingentes, tan grandes que abarcan desde el exterior el universo mundo[326]. Todas estas cosas son, desde luego, más dignas de la patria de Demócrito que del propio Demócri-
121 to[327], porque ¿quién puede concebir en su espíritu ese tipo de imágenes, quién puede admirarlas o juzgarlas dignas de culto y de creencia religiosa?

Epicuro, en realidad, arrancó del espíritu humano, de raíz, la religión, al privar a los dioses inmortales de su poder auxiliador y de su favor, porque, aunque diga que la naturaleza de la divinidad es sumamente buena y eminente, también niega que exista favor en ella[328]: elimina lo que es más propio de una naturaleza sumamente buena y eminente. Porque ¿hay algo que sea mejor, o más eminente, que ser bondadoso y hacer el bien? Al pretender que el dios carece de esta condición, pretendéis que nadie, ni hombre ni dios, le resulte querido, que a nadie ame y a nadie aprecie[329]. Lo que así ocurre es, no sólo que los dioses hacen caso omiso de los hombres, sino que los propios dioses entre sí hacen caso omiso unos de otros.

44 ¡Cuánto mejor los estoicos a los que reprendéis! Estiman, por su parte, que unos sabios son amigos de otros,

---

[326] Cf. I 29; son ideas que —a juicio de H. Rackham, págs. 116-117, n. b— formaban, sin embargo, un sistema coherente en el pensamiento de Demócrito. A propósito de la tercera opinión, cf. frag. 68 B 166 DK.

[327] Abdera (Tracia) se hizo famosa por la estupidez atribuida tradicionalmente a sus gentes (cf. *Cartas a Ático* IV 17, 3; VII 7, 4, así como, en relación con Tebas, *Fat.* 7).

[328] Cf. I 45.

[329] Es decir, privado de todo afecto pasional *(amare)* o racional *(diligere).*

aunque no se conozcan mutuamente, porque no hay nada que sea más digno de nuestra amistad que la virtud. Apreciaremos a quien la haya adquirido, sea cual sea el pueblo en que se encuentre[330].

Pero, vosotros, ¡cuánto daño provocáis, al atribuir la concesión de favor y la benevolencia a la condición del débil! Y es que, dejando a un lado el poder y la naturaleza de los dioses, ¿acaso estimáis que ni siquiera los hombres pueden ser bienhechores y bondadosos, si no es por debilidad? ¿No existe un afecto natural entre las personas buenas? Nos inspira afecto hasta la propia palabra 'amor'[331], de la que se derivó el nombre de la 'amistad'. Si hacemos redundar tal amistad en nuestro disfrute, y no en provecho de aquel al que apreciamos, ya no se tratará de amistad, sino de una especie de trueque de servicios recíprocos. De esta manera han de apreciarse los prados, las mieses y los rebaños de ganado, porque se obtiene un disfrute de ellos; el afecto y la amistad que hay entre los hombres son de carácter gratuito[332]. Por tanto, ¡cuánto más entre los dioses, quienes, sin 122

---

[330] *SVF* III 635; el concepto de 'cosmopolitismo', surgido sobre todo a raíz de la expansión de Alejandro, es característico del periodo helenístico y aparece siempre muy ligado a la ética estoica; cf. *Lael.* 28; *Tusc.* V 108 (donde se hace una alusión nada inocente al pacuviano *patria est, ubicumque est bene* [*Teuc.*, frag. 380 W; cf. Aristófanes, *Plut.* 1151]), y, ya en clave cristiana, *Ep. ad Philip.* 3, 20 *(políteuma en ouranoîs).*

[331] Seguimos aquí la interpretación de H. Rackham, págs. 117-119, frente a la sugerida en su traducción por W. Gerlach, K. Bayer, pág. 139.

[332] Este pasaje —con precedentes aristotélicos en *Eth. Eud.* 1236a31-34— tuvo amplia difusión entre los lectores cristianos, como demuestra su enorme pervivencia durante toda la época medieval (lo recoge Juan de Gales en su *Summa de regimine vitae humanae,* entre otros; en España ya recogen la cita Juan Fernández de Heredia, en su *Rams de flores,* Juan García de Castrojeriz en su glosa del *De regimine principum* de Egidio Romano, Francesc Eiximenis, etc.). Sustentaba, al fin y al cabo, la ima-

tener necesidad de cosa alguna, se aprecian entre sí y deliberan acerca de los hombres! Si esto no fuera así, ¿para qué venerar a los dioses?, ¿para qué imprecarles?, ¿por qué presiden los pontífices los ritos, y los augures los auspicios?, ¿para qué hacer peticiones a los dioses inmortales?, ¿para qué hacerles votos? «Mas también hay un libro de Epicuro acerca de la devoción»[333].

123 Está jugando con nosotros un hombre que no es ocurrente, sino más bien lo suficientemente desinhibido como para arrogarse el derecho a escribir[334]. Porque ¿qué devoción puede haber, si los dioses no se cuidan de las cosas humanas?, ¿qué naturaleza provista de espíritu puede haber, por otra parte, que no se cuide de nada? Por tanto, no ha de extrañarnos que sea más verdadero aquello que Posidonio, íntimo amigo de todos nosotros[335], sostuvo en el quinto de sus libros referentes a la naturaleza de los dioses[336]: que, al parecer, los dioses no existen para Epicuro, y que, lo que éste dijo acerca de los dioses inmortales, lo dijo al objeto de conjurar las críticas. Y es que no pudo ser tan insconsciente como para representar a la divinidad similar a un hombrecillo, de trazos sólo superficiales, sin consistencia sólida, provisto de todos los miembros humanos, pero que no se sirve

gen de un *Cicero Christianus* como la que, también durante el renacimiento, se fomentó con ahínco en ciertos ámbitos humanísticos (cf., por ejemplo, F. Rico, *El sueño del humanismo (De Petrarca a Erasmo),* Madrid, 1993, págs. 138-139).

[333] Cf. I 115.

[334] A la falta de formación de Epicuro se alude, igualmente, en II 46, 74.

[335] Posidonio visitó Roma, como miembro de una embajada, c. 87-86.

[336] Es decir, en su *Perì theôn* (cf. Diógenes Laercio, VII 138, 148); los escasos fragmentos conservados de esta obra han sido editados por L. Edelstein, I. G. Kidd, págs. 46-47, y W. Theiler, *Poseidonios. Die Fragmente,* I-II, Berlín - Nueva York, 1982, vol. I, págs. 264-294.

ni siquiera mínimamente de ellos[337], a alguien diminuto y diáfano[338], que nada reparte y que a nadie hace favor alguno, que no se cuida absolutamente de nada y que no hace nada. Para empezar, una naturaleza así no puede existir..., y, viéndolo Epicuro, suprime de hecho a los dioses, aunque en su discurso los mantenga[339].

Además, si ésa es la condición principal de la divinidad, 124
de modo que no se siente obligada por ningún favor y por ningún afecto hacia los hombres, 'que le vaya bien', porque ¿para qué voy a decir 'séame propicia', si a nadie puede resultarle propicia, ya que —según decís— todo favor y todo afecto son exclusivos del débil[340]?».

[337] Cf. I 92; III 3; *Div.* II 40.

[338] Cf. I 75; II 59; *Div.* II 40.

[339] Sobre su ateísmo de fondo, cf. I 85; II 76; III 3; *Div.* II 40 (en boca del propio Cicerón), frente a I 86; II 46.

[340] Cf. I 45. El final del libro es abrupto, propio de una conversación que se continúa directamente en el libro segundo, pese a la interrupción insinuada en II 73 y III 18.

LIBRO II

Introducción

1 Cuando Cota terminó de decir esto, le respondió Veleyo: «¡Qué incauto fui, al intentar competir con un académico que, a la vez, es rétor! Pues no me habría asustado un académico de poca expresión, y tampoco un rétor sin esa formación filosófica, por elocuente que fuese, porque no siento desconcierto ni ante un río de palabras huecas, ni ante las opiniones sutiles, cuando el estilo es árido[1]. Tú por tu parte, Cota, has estado bien en uno y otro aspecto: ¡corro y jueces te han faltado![2]. Pero vayamos con ese tipo de cosas en otra ocasión; ahora oigamos a Lucilio, si es que a él le apetece».

2 Entonces dijo Balbo: «Preferiría, sin duda, volver a oír a Cota, siempre y cuando presentase a los dioses verdaderos con la misma elocuencia con que ha eliminado a los falsos. Y es que lo propio de un filósofo, de un pontífice y de todo

[1] Este periodo ofrece un quiasmo (ABBA), estructura frecuente en la sintaxis ciceroniana (cf. I 5; II 122, etc.). Veleyo caracteriza a Cota, implícitamente, como *disertus Academicus* y como *doctus rhetor,* otorgando así a su contrincante una calificación muy próxima ya a la de *orator.*

[2] Es decir, una audiencia más amplia y dispuesta a manifestarle abiertamente su aprobación.

un Cota es tener acerca de los dioses inmortales una opinión firme y segura, como los nuestros, y no una opinión errática y vaga como los académicos. Pero contra Epicuro ya se ha dicho más que suficiente; lo que anhelo oír es lo que opinas tú personalmente, Cota».

Le respondió: «¿Acaso has olvidado lo que dije al inicio: que yo —y máxime en asuntos como éstos— puedo decir con mayor facilidad qué es aquello que no opino, en
3 vez de lo que opino[3]? Pero, aunque tuviera algo en claro, lo que querría sin embargo es oírte a ti, una vez llegado tu turno y siendo que yo, personalmente, he hablado tantísimo».

Entonces dijo Balbo: «Voy a seguir tu sugerencia, procediendo con toda la brevedad que pueda. De hecho, una vez refutados los errores de Epicuro, se ha privado a mi intervención de la posibilidad de un largo discurso. En general, los nuestros dividen en cuatro partes toda esa cuestión referente a los dioses inmortales. Enseñan, en primer lugar, que los dioses existen; después, cómo son; luego, que son ellos los que administran el mundo; y, finalmente, que deliberan acerca de los asuntos humanos[4]. Nosotros, sin embargo, recojamos en esta charla los dos primeros aspectos; pienso que el tercero y el cuarto han de dejarse para otro momento, ya que son más extensos».

«No por cierto» —dice Cota—, «pues estamos ociosos y tratamos sobre unos asuntos que han de anteponerse incluso a nuestras ocupaciones».

[3] Cf. I 57, 60.

[4] En el discurso de Balbo se discuten los cuatro temas indicados, en los parágrafos 4-44, 45-72, 73-153 y 154-167, respectivamente.

Exposición de la teología estoica por parte de Balbo (4-167). Pruebas de la existencia de los dioses (4-44). Testimonios de la historia romana, de los augures y de los arúspices

Entonces dice Lucilio: «La primera 4 2
parte ni siquiera parece necesitar de un discurso, porque, cuando se ha levantado la mirada hacia el cielo y se han contemplado los fenómenos celestes, ¿qué puede haber tan manifiesto y diáfano como que existe el numen de una mente sumamente privilegiada, mediante el que tales cosas se rigen? Pues, si no fuera así, ¿cómo habría podido decir Enio, con el asentimiento de todos, «mira esta elevada blancura, a la que todos invocan como Júpiter[5]» (lo invocan, en realidad, como 'Júpiter', como 'soberano de las cosas, que todo lo rige mediante su impulso', como 'padre de las deidades y de los hombres' —según el mismo Enio[6]—, como 'dios omnipresente y omnipotente'...)? No logro entender cómo es que, quien pone esto en duda, no puede también dudar de si el
sol existe o no, porque ¿en qué medida resulta esto más evi- 5
dente que aquello? De no haber llegado nosotros a conocer y a comprender tal cosa mediante el espíritu, no se manten-

[5] Cf. *Thyest.*, frag. 301 J (también citado en II 65; III 10, 40); Enio pudo inspirarse al escribir este pasaje en EURÍPIDES, frag. 941 N^2, o en una fuente similar, dado que la concepción de un *hýpsistos theós* estaba ya muy arraigada en la cultura grecorromana (cf. H. D. JOCELYN, pág. 424; una idea parecida se documenta en *Epich.*, frags. 10-14 W; PACUVIO, *Chrys.*, frags. 112-114 W [cf. *Div.* I 131]; al respecto, véase A. KESSISSOGLU, «*Enniana*», *Rheinisches Museum* 133 [1990], 70-80, esp. 77-80). La identificación de Júpiter (Zeus) con la luz del día está justificada desde el punto de vista etimológico (cf. HERÓDOTO, I 131, a propósito de los persas; para otras hipótesis antiguas al respecto, cf. PLATÓN, *Crat.* 396ab).

[6] También citado en II 64; la expresión, de raigambre homérica (cf., por ejemplo, *Il.* I 544), es empleada por ENIO en *Ann.*, frag. 592 SK. (puede compararse VIRGILIO, *Eneida* I 65, 254).

dría nuestra creencia tan firme, ni se reforzaría con el paso del tiempo, ni habría podido ir madurando a la par de los siglos y de las generaciones humanas. Efectivamente, vemos que las demás creencias, fingidas y vanas, se han ido consumiendo con el paso del tiempo...[7]. Porque ¿acaso piensa alguien que hayan existido el hipocentauro o Quimera?, ¿podemos hallar alguna anciana que sea tan insensata como para albergar temor ante aquellos portentos que, según se creía antaño, existen en los infiernos[8]? Y es que el día a día destruye las creencias imaginarias, reforzando los dictámenes de la naturaleza.

Así, tanto el culto a los dioses como las devociones religiosas se afianzan cada día más y mejor, tanto en nuestro pueblo como entre los demás[9].

6 Esto no sucede porque sí o por casualidad, sino porque los dioses nos manifiestan a menudo su poder, incluso mediante su presencia. Como ocurrió durante la guerra latina junto al Regilo, cuando, al enfrentarse el dictador Aulo Postumio a Octavio Mamilio en el combate de Túsculo, se vio a Cástor y a Pólux luchar a caballo, del lado de nuestra formación[10]. O, en época más reciente, cuando estos mismos Tindáridas anunciaron la victoria sobre Perses[11]: resulta que

[7] Cf. I 3.

[8] Una expresión muy similar se documenta en *Tusc.* I 48; acerca de este tipo de leyendas (Tántalo, Sísifo, Ixión, etc.) cf. A. S. PEASE, *Nat.*, págs. 550-552.

[9] Cf. III 11; en II 9, sin embargo, parece sugerirse más bien lo contrario.

[10] Se alude al lago Regilo y a los acontecimientos del año 496; los romanos, bajo el mando del dictador Aulo Postumio, se enfrentaron a Mamilio, yerno de Tarquinio el Soberbio y jefe de la localidad de Túsculo; un episodio similar, con intervención de los Dioscuros en favor de los espartanos, se menciona en *Div.* I 75.

[11] Cástor y Pólux eran hijos de Leda y del espartano Tindáreo (cf. HOMERO, *Od.* XI 298-300); Perses (lat. *Perses, Perseus)* fue el rey de

Publio Vatinio, el abuelo de ese adolescente nuestro[12], se dirigía desde la prefectura de Reate a Roma, por la noche[13]; dos jóvenes sobre blancos caballos le dijeron que el rey Perses había sido capturado aquel día, y, cuando él se lo anunció al senado, fue metido en la cárcel en un primer momento, como si hubiera hablado sobre el Estado a la ligera; después, al aportarse una misiva de Paulo[14], ante la coincidencia de fechas, el senado resarció a Vatinio con un terruño y con una prebenda[15]. Y también cuando los de Locros sometieron a los de Crotona en un combate de la mayor trascendencia, junto al río Sagra[16], se hizo constar que la lucha había podido oírse ese mismo día en los Juegos de Olimpia. A menudo se han escuchado las voces de los Faunos[17], a menudo la visión de formas divinas ha obligado a

Macedonia vencido en la batalla de Pidna (168) por Lucio Emilio Paulo (cf. *Div.* I 103).

[12] Publio Vatinio fue el abuelo de Publilio, tribuno de la plebe en el año 59 y hermano, probablemente, de la segunda esposa de Cicerón.

[13] No puede asegurarse, sin embargo, que Vatinio ostentase el cargo de *praefectus* de Reate (actual Rieti), según señala A. S. PEASE, *Nat.*, pág. 555.

[14] Se alude así, probablemente, a las *litterae* (o *tabellae) laureatae*, mediante las que solía anunciarse una victoria militar (cf. LIVIO, XLV 1, 6-8, donde se relata cómo un correo entregó a Gayo Licinio, doce días después de la batalla, la misiva que anunciaba la victoria de Lucio Emilio sobre el rey Perses).

[15] Una exención del servicio militar, según entienden H. RACKHAM, pág. 129; A. S. PEASE, *Nat.*, pág. 559, o bien una de carácter tributario, como sugieren W. GERLACH, K. BAYER, pág. 151, y U. BLANK-SANGMEISTER, pág. 121.

[16] Identificable con el torrente Turbolo, según indica A. S. PEASE, *Nat.*, pág. 559; cf. III 11, 13.

[17] Cf. III 15; *Div.* I 101, 114; acerca de esta clase de fenómenos en la antigüedad —ya desautorizados por LUCRECIO, IV 581— cf. W. SPEYER, «Das Hören einer göttlichen Stimme. Zur Offenbarung und zu Heiligen

una persona —siempre que no fuera lerda o impía— a reconocer la presencia de los dioses.

37 En realidad, la capacidad de predecir o intuir lo que va a pasar ¿qué otra cosa manifiesta, sino que, en beneficio de los hombres, los acontecimientos pueden 'aparecerse', 'mostrarse', 'ponerse por delante' y 'predecirse' (por lo que se habla de ellos como 'apariciones', 'monstruos', 'portentos' y 'prodigios'[18])? Y es que, si creemos que se inventó —con la licencia propia de los cuentos— aquello de Mopso, Tiresias, Anfiarao, Calcante y Héleno (a quienes, sin embargo, ni siquiera los propios cuentos habrían reconocido como augures, si hubieran desautorizado por completo sus acciones[19]), ¿acaso es que ni siquiera aleccionados mediante ejemplos domésticos vamos a ratificar la existencia del numen de los dioses? ¿En nada va a conmovernos la temeridad

Schriften im frühen Rom», *Helmantica* 136-138 [= *Thesauramata philologica Iosepho Orozio oblata, II: Graeca-Latina*] (1994), 7-27.

[18] Cf. *Div.* I 93; Balbo asocia los verbos *ostendo, monstro, portendo* y *praedico* con los sustantivos *ostentum, monstrum, portentum* y *prodigium* (sin fundamento etimológico en este último caso; *monstrum,* por su parte, está formado, probablemente, sobre el verbo *moneo,* mientras que el verbo *monstro* deriva, a su vez, de *monstrum*: cf. S. TIMPANARO, pág. XLIII); se trata, en realidad, de términos prácticamente sinónimos cuando Cicerón escribe (cf. A. S. PEASE, *Nat.,* págs. 561-562; C. MOUSSY, «Esquisse de l'histoire de *monstrum*», *Rev. Ét. Lat.* 55 [1977], 345-369; «Un problème de synonymie: *ostentum* et *portentum*», *Rev. Phil.* 64 [1990], 47-60); acerca de la distinción establecida entre ellos por S. Isidoro en su *De differentiis* (I 397), cf. C. CODOÑER, *Isidoro de Sevilla. Diferencias,* I, París, 1992, págs. 262-263, 399.

[19] Cf. *Div.* I 88-89; Mopso fue un vidente, hijo de Apolo y de Mantó, la hija de Tiresias; Tiresias ejerció sus dotes adivinatorias en las ciudades beocias de Orcómeno y Tebas; Anfiarao fue vidente y héroe de la saga argivo-tebana; Calcante fue el adivino que estuvo al servicio de los aqueos en Áulide; Héleno, hijo de Príamo y de Hécuba, fue vidente y guerrero troyano.

de Publio Clodio durante la primera guerra púnica, quien —burlándose incluso de los dioses, por hacer chanza—, al no tomar alimento los pollos sacados de la jaula, ordenó sumergirlos en agua para que bebieran, ya que no querían comer[20]? Derrotada su escuadra, esa burla le costó a él muchas lágrimas, y al pueblo romano un gran desastre. Y bien, ¿acaso no perdió la escuadra su colega Lucio Junio, durante esa misma guerra, a causa de una tempestad, por no haber prestado obediencia a los auspicios[21]? En consecuencia, Clodio fue condenado por el pueblo, mientras que Junio decretó su propia ejecución.

Según escribe Celio, Gayo Flaminio cayó junto al Tra- 8
simeno por haber desatendido sus obligaciones religiosas, con gran quebranto para el Estado[22]. Del desenlace de estas personas cabe entender que nuestro Estado se ha engrandecido gracias al mando de aquellos que cumplían con las obligaciones religiosas. Y, si queremos comparar lo nuestro con lo del extranjero, descubriremos que podemos ser iguales, o incluso inferiores, en las demás cosas, pero que somos

[20] Se alude a la actuación de Publio Claudio Pulcro en la batalla de Trapani (Sicilia), en el 249, frente al cartaginés Adhérbal; cf. *Div.* I 29 (con un ejemplo similar en I 77); II 20, 71. Acerca de este tipo de auspicio, cf. *Div.* I 27.

[21] Lucio Junio *(Pullus)* compartió el consulado del año 249 con Publio Claudio Pulcro; perdió su flota, asimismo (cf. *Div.* II 20, 71), y acabó, probablemente, suicidándose.

[22] Cf. *Div.* I 77-78; II 21; Flaminio hizo frente a Aníbal durante su segundo consulado (año 217); la fuente mencionada para este episodio es Lucio Celio Antípatro, historiador y jurista de finales del s. II, así como maestro del orador Lucio Licinio Craso (cf. W. HERRMANN, *Die Historien des Coelius Antipater. Fragmente und Kommentar,* Meisenheim am Glan, 1979, frag. 20, págs. 111-117).

muy superiores en lo referente a la religión, esto es, en lo referente al culto a los dioses[23].

9 ¿Acaso ha de menospreciarse aquel báculo de Ato Navio, mediante el cual delimitó las parcelas de una viña para seguir el rastro de su cerdo? Así lo creería, si el rey Hostilio no hubiera emprendido sus guerras más importantes de acuerdo con los augurios de aquél[24]. Sin embargo, una vez abandonada la enseñanza augural a causa del desdén de la nobleza[25], se desprecia el verdadero sentido de los auspicios y tan sólo se mantiene su apariencia. Así es como las atribuciones más importantes del Estado —entre ellas las guerras, sobre las que se basa su propia salvación— se administran sin recurrir a auspicio alguno[26]; no se conserva ningún augurio de cruce, ninguno de aquellos que se obtienen de las puntas de lanza[27], no se procede al llamamiento de ningún soldado (por lo que los testamentos de urgencia han desapa-

[23] Cf. III 5, donde Cota vuelve a aludir a la ejemplar religiosidad que practicó el pueblo romano durante sus épocas más remotas; a esta misma superioridad del pueblo romano en materia religiosa (a la que también se refería POLIBIO, VI 56, 6-12) ya había aludido el propio Cicerón en *Harusp. resp.* 19 (c. 56).

[24] Cf. III 14; *Div.* I 31-33; II 80; Ato Navio (cuyo *praenomen,* de origen sabino, es equivalente al de *Appius)* vivió en realidad en tiempos de Tarquinio Prisco, como se indica en *Div.* I 31.

[25] Cf. *Div.* I 25, 28, 90, 105; II 70, 75; acerca de la institución augural, en general, cf. J. LINDERSKI, «The augural law», en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 16.3 (1986), 2146-2312.

[26] Cf. *Div.* I 3; II 76.

[27] Cf. *Div.* II 77; se denominaban augurios de cruce *(peremnia)* a los que se recababa al tener que atravesar un arroyo *(amnis)* cuya fuente se consideraba sagrada; el augurio *ex acuminibus* era el que se establecía mediante la observación del resplandor que despedían las puntas de las lanzas, o del fulgor producido al chocar éstas contra el suelo.

recido...[28]). Y es que nuestros jefes tan sólo se disponen ya a emprender las guerras cuando han abandonado los auspicios[29].

Sin embargo, fue tan grande el vigor de la religión entre 10
nuestros mayores que algunos generales incluso llegaron a consagrarse a sí mismos ante los dioses inmortales en beneficio del Estado, con la cabeza velada, mediante fórmulas establecidas[30]. Podría recordar muchas cosas procedentes de los

[28] Es decir, ya no se producen llamamientos de buen presagio *(omen;* cf. *Div.* I 102), tras los cuales se efectuaban testamentos de carácter improvisado pero muy vinculante *(testamenta in procinctu).*

[29] Es decir, del deber de consultarlos *(cum auspicia posuerunt);* Balbo lamenta que se haya dejado de recurrir a ellos, o que se haga ya, en todo caso, como una pura formalidad (cf. *Div.* II 76, donde se alude a cómo las guerras eran dirigidas por procónsules y propretores, magistrados sin derecho a consultar los auspicios [*qui auspicia non habent*]).

[30] Cf. III 15; *Div.* I 51. Se hace referencia así al rito conocido como *devotio* ('ofrenda', 'consagración'; cf. *de-voveo),* practicado por los Decios *(Mures)* en tres ocasiones, según la tradición: la practicó Publio Decio *(Mus;* cons. 340) durante la guerra contra los latinos, junto al río Véseris; también lo hizo así su hijo (cons. 295), durante la decisiva batalla de Sentino (frente a samnitas, galos, etruscos y umbros), y, por último, el hijo —probablemente— de este segundo Decio (cons. 279), durante la batalla de *Ausculum* (podría tratarse de la *devotio* insinuada por Enio, *Ann.,* frags. 191-194 SK. [*animam de corpore mitto*]; al respecto cf. O. SKUTSCH, *Annals,* págs. 353-357; T. J. CORNELL, res. de Skutsch, en *JRS* 76 [1986], 244-250). La realidad histórica de esta última *devotio* (cf. *Del supremo bien y del supremo mal* II 61; *Tusc.* I 89) es objeto de gran controversia, a causa, sobre todo, de su fallido desenlace, dado que el cónsul que la puso en práctica no pereció en el combate (cf. O. SKUTSCH, *Annals,* pág. 354; S. P. OAKLEY, *A commentary on Livy, books VI-X, vol. II: books VII-VIII,* Oxford, 1998, págs. 477-486, esp. 479). Acerca del ritual concreto utilizado en estas ocasiones (que seguramente incluía invocaciones a divinidades de carácter infernal, como los *di Manes* o *Tellus),* al que se alude en nuestro texto mediante la expresión *certa verba* (cf., asimismo, PLINIO, XXVIII 12 [*carmen*]), y acerca de sus posibles variantes, más o menos arcaicas, cabe destacar los testimonios de LIVIO, VIII 9, 4-14; X 28, 12-18, y MACROBIO,

vaticinios sibilinos, y muchas procedentes de las respuestas de los arúspices, mediante las que poder confirmar algo que a nadie debería ofrecer duda.

4 Pero es que, bajo el consulado de Publio Escipión y de Gayo Fígulo, la propia realidad corroboró el saber de nuestros augures, así como también el de los arúspices etruscos[31]. Cuando Tiberio Graco, cónsul por segunda vez[32], procedía a la elección de sus sucesores, el presidente de la primera centuria, en el momento de pronunciar sus nombres, murió allí mismo de repente[33]. Graco, como había hecho proseguir los comicios pese a todo y notaba que aquella circunstancia había suscitado recelos entre el pueblo, la refirió ante el senado. El senado estimó que había de transmitirse la denuncia 'a los de costumbre'. Los arúspices allí conducidos respondieron que no se había contado con un presidente legítimo para los comicios. Entonces Graco —según le oía yo decir a mi padre— respondió, encendido de ira:
11 «¡Pues sí...! ¿Que no era yo legítimo, yo, que he presidido

Sat. III 9, 9-13, así como las contribuciones al respecto de H. S. Versnel, «Two types of Roman *devotio*», *Mnemosyne* 29 (1976), 365-410; Ch. Guittard, «Haruspicine et *devotio: caput iocineris a familiari parte caesum* [Tite-Live VIII, 9, 1]», *Caesarodunum* 1986, supl. 56, págs. 49-67. El motivo del *unus pro omnibus* —pronto convertido en paradigma del sacrificio patriótico— se lo aplicó a sí mismo el propio Cicerón, a raíz de su exilio (cf., por ejemplo, a propósito de *De dom.* 145 [*devotionem capitis mei*], R. G. Nisbet, *M. Tulli Ciceronis de domo sua ad pontifices oratio,* Oxford, 1939, págs. 212-214).

[31] Publio Cornelio Escipión Nasica Córculo y Gayo Marcio Fígulo fueron cónsules en el año 162.

[32] Tiberio Sempronio Graco ostentó el consulado en el año 177 y en el 163.

[33] El *primus rogator* era el encargado de recoger los votos de la primera centuria ('prerrogativa') y de informar al presidente de los comicios *(comitiorum rogator)* sobre quién había obtenido la mayoría de los votos (cf. *Div.* I 33; II 74).

en condición de cónsul y de augur, y de acuerdo con los auspicios? ¿Acaso es que vosotros, bárbaros tuscos[34], ejercéis el derecho sobre los auspicios del pueblo romano y estáis capacitados para interpretar sus comicios?». Y entonces les ordenó marcharse. Pero después envió al colegio una carta desde la provincia[35]: al leer los libros[36], reparó en que había elegido de manera improcedente los Jardines de Escipión como emplazamiento de su tienda augural[37], ya que, habiendo atravesado después el pomerio para reunirse en el senado, había olvidado consultar los auspicios al cruzarlo de nuevo a su regreso[38], así que los cónsules se habían elegido de manera improcedente. Los augures llevaron el asunto al senado; el senado pidio que los cónsules renunciasen al cargo; renunciaron. Los ejemplos que estamos planteando son de la mayor importancia: un hombre sumamente sabio —y no sé si hasta el más eminente de todos— prefirió confesar una falta, que podía haberse ocultado, a que hubiera recelos en el Estado; los cónsules prefirieron deponer de inmediato su mando absoluto, antes que retenerlo un instante en contra de la prescripción religiosa.

[34] Es decir, etruscos *(Tusci)*, procedentes de una región que no era propiamente grecorromana *(barbari,* por tanto; cf. *Div.* II 106).

[35] Graco fue a Cerdeña, como procónsul, en el año 162; acerca del colegio de augures, cf. *Div.* I 3.

[36] Los *libri augurales,* se entiende (cf. *Div.* II 42, 73).

[37] Podría aludirse a los Jardines creados en honor de Publio Cornelio Escipión Africano, vencedor en Zama en el 202 (cf., no obstante, D. R. Shackleton Bailey, *Onomasticon,* págs. 27 y 28, donde se sugiere el nombre de Publio Cornelio Escipión Nasica Córculo).

[38] Por tanto, no fue ilícito el emplazamiento de la tienda augural *(tabernaculum),* sino el hecho de atravesar por segunda vez el *pomerium* (cf. *Div.* I 33) sin haber recabado previamente los auspicios; esta circunstancia constituía el *vitium* al que se alude.

12 El prestigio de los augures es grande. Y bien, ¿no es divino el arte de los arúspices[39]? Quien ve esto, e innumerables cosas del mismo tipo, ¿no está obligado a reconocer que los dioses existen? Porque, a buen seguro, es necesario que existan aquellos seres de los que, precisamente, existen intérpretes; por lo demás, existen intérpretes de los dioses; por tanto, reconozcamos que los dioses existen. Mas probablemente no suceden todas las cosas que se han predicho... Tampoco por el hecho de que no todos los enfermos se restablecen deja de existir el arte de la medicina[40]. Los dioses ofrecen signos de aquello que va a pasar; si resulta que algunos se han equivocado respecto a estos signos, fue el pronóstico de los hombres el que erró, y no la naturaleza de los dioses.

Así que lo primordial se encuentra bien asentado entre el conjunto de habitantes de todos los pueblos, porque todos tienen la existencia de los dioses como algo innato y casi grabado en su espíritu[41].

Las cuatro pruebas de Cleantes

5 13 Hay disparidad de opiniones acerca de cómo son, pero nadie niega su existencia. Fue nuestro Cleantes quien dijo que la noción de los dioses se había conformado en el espíritu humano a partir de cuatro causas. Estableció como primera causa aquella sobre la que acabo de hablar, que tendría su origen en la posibilidad de intuir lo que va a pasar; como segunda causa, la que habríamos deducido de la magnitud de los bienes obtenidos

[39] *Divinus* tiene aquí, probablemente, el sentido de 'profético'; acerca de la ambigüedad semántica del término en determinados contextos, cf. A. S. PEASE, *Nat.*, pág. 578.

[40] Cf. *Div.* I 24.

[41] Cf. II 45 y, desde una perspectiva epicúrea, I 43.

gracias a la moderación del clima, a la feracidad de las tierras y a la gran abundancia de bienes diversos[42].

Estableció como tercera causa el terror que se apodera 14
de nuestro espíritu a consecuencia de los rayos, las tempestades, las borrascas, las nieves, los granizos, las devastaciones, las plagas, los movimientos —y, a menudo, gruñidos— de la tierra[43], la lluvia de piedras o de gotas que parecen sangre...[44]; otras veces es a consecuencia de los hundimientos y de las simas repentinas de la tierra, o a consecuencia de sobrenaturales portentos de tipo humano y animal[45], o de la visión de antorchas celestes[46], o de las estrellas que los griegos llaman *komêtai* y los nuestros 'rizos' (estrellas que fueron hace poco, durante la guerra octaviana, anunciadoras de grandes calamidades[47]), o a consecuencia de la geminación

[42] *SVF* I 528; cf. *Nat.* III 16-17, donde aparece en tercer lugar la que en este pasaje figura como segunda causa. El primer argumento y el cuarto pueden ser de procedencia aristotélica; el segundo podría haberse tomado —según entienden W. GERLACH, K. BAYER, pág. 659— de Pródico de Ceos; el tercero podría proceder de Demócrito (cf. *Div.* II 42; A. S. PEASE, *Nat.*, pág. 582). Algunos argumentos similares, desde la perspectiva epicúrea, pueden consultarse en LUCRECIO, I 62-79, V 1161-1240.

[43] Cf. *Div.* I 18, 35, 78, 97; II 60.

[44] Cf. *Div.* I 98.

[45] Cf. *Div.* I 93, 121.

[46] Es decir, de meteoros y fenómenos similares (cf. *Div.* I 18, 97; II 60).

[47] Alusión al *bellum Octavianum*, entre Gneo Octavio (partidario de Sila y famoso por su proverbial superstición) y Lucio Cornelio Cina (partidario de Mario), cónsules en el año 87; el pasaje parece hacer referencia al avistamiento del cometa Halley (15 de agosto del 87) y a las graves consecuencias sociales que acarrearon las proscripciones de Mario y de Sila. Acerca de los cometas (aquí denominados *cincinnatae stellae)* y de sus diferentes clases, cf. SÉNECA, *Nat. quaest.* VII 6-7; sobre los significados —generalmente terribles— que solían asociarse en Roma a su visión, cf. A. LE BŒUFFLE, *Le ciel des romains*, París, 1989, págs. 38-43.

del sol[48] (lo que —según he oído decir a mi padre— sucedió bajo el consulado de Tuditano y Aquilio, en el año precisamente en que Publio Africano —un segundo sol— se extinguió[49]), cosas a raíz de las cuales unos hombres aterrados barruntaron la existencia de algún tipo de poder celeste y divino.

15 Dijo que la cuarta causa —y ésta era, además, la más importante— se basaba en el equilibrio de movimientos y en el giro sumamente regular del cielo, del sol y de la luna[50], así como en la individualidad, la utilidad, la hermosura y el orden de cada uno de los astros, fenómenos cuya simple visión indicaba suficientemente que no se producían de una manera fortuita. Así como, si alguien llega a una casa, a un gimnasio o al foro, al constatar la ponderación, el rigor y la disciplina que hay en todas las cosas, no puede llegar a juzgar que esto ocurre sin una causa, sino que entiende que hay alguien que está al frente y a quien se obedece, mucho más necesariamente convendrá en que, tratándose de tan grandes movimientos y ciclos, de la ordenación de tantísimos y tan grandes fenómenos (en los que un transcurso de tiempo sin medida ni final jamás nos defraudó en nada[51]), tiene que

[48] Cf. *Div.* I 97; acerca de este fenómeno de halo (gr. *parḗlion),* cf. M. VAN DEN BRUWAENE, II, pág. 40, n. 58.

[49] Gayo Sempronio Tuditano y Marco Aquilio fueron cónsules en el 129; Publio Cornelio Escipión Emiliano Africano, conquistador de Cartago (146) y de Numancia (133), fue encontrado muerto en su lecho, ese mismo año, a consecuencia —según parece suponer Cicerón— de un asesinato (cf. III 80; *Fat.* 18).

[50] Cf. II 48-49; para el pasaje seguimos la interpretación de A. S. PEASE, *Nat.*, pág. 586; W. GERLACH, K. BAYER, pág. 161 (cf., no obstante, H. RACKHAM, págs. 136-137).

[51] Es decir, todo respondió siempre a la expectativa que se había calculado previamente.

existir alguna clase de mente capaz de gobernar tan grandes movimientos naturales.

La divinidad del mundo

Desde luego, Crisipo es de un agudísimo talento, pero las cosas que dice parece haberlas aprendido de la propia naturaleza, en vez de haberlas descubierto por sí mismo. Dice: «Porque, si hay algo en el mundo de la naturaleza que la mente del hombre, que la razón, la fuerza y la capacidad humanas no son capaces de crear, lo que crea eso es, a buen seguro, mejor que el hombre[52]; y resulta que los fenómenos celestes, así como todos aquellos cuyo orden es imperecedero, no puede realizarlos el hombre; por tanto, aquello gracias a lo cual éstos se realizan es mejor que el hombre; pero ¿cómo podrías llamarlo de manera más adecuada que 'dios'? Efectivamente, ¿qué puede haber en el mundo de la naturaleza mejor que el hombre, si los dioses no existen? Y es que sólo en el hombre reside la razón, y nada puede haber más eminente que ella. Por lo demás, sería de una arrogancia sin sentido la existencia de un hombre capaz de pensar que no hay nada en todo el mundo mejor que él[53]; luego hay algo mejor. Por tanto, existe ciertamente la divinidad». 16 6

De hecho, al ver una casa grande y hermosa, no darías en pensar —aun sin ver a su dueño— que ha sido edificada así para los ratones y las comadrejas[54]; luego ¿no parecerá que eres sencillamente un insensato, si consideras tan gran ornato del mundo, tan gran variedad y hermosura de los fenómenos celestes, tan gran poder y magnitud del mar y de las tierras, como alojamiento tuyo, y no de los dioses in- 17

[52] *SVF* II 1012; cf. *Nat.* III 18, 25; *Div.* I 6, 82.

[53] Cf. III 26; acerca de este pasaje, cf. A. S. PEASE, *Nat.*, pág. 590.

[54] Sobre la comadreja *(mustela)* como animal doméstico y sobre su utilidad como depredador de serpientes, cf. PLINIO, XXIX 60.

mortales? ¿O es que ni siquiera podemos entender aquello de que todo lo de arriba es mejor, mientras que la tierra es lo de más abajo y se halla circundada por un aire sumamente espeso? Así, precisamente por esta causa, le ha sucedido al género humano lo mismo que vemos que acontece también en algunas regiones y ciudades: que el talento de sus hombres está más embotado, a consecuencia de la naturaleza más densa de su atmósfera[55]; y es que los hombres se encuentran situados en la tierra, es decir, en la región más espesa del mundo.

18 Y, sin embargo, a la vista precisamente de la destreza humana, debemos estimar que existe alguna clase de mente, una mente, además, de mayor agudeza y de carácter divino, porque de ella 'arrebató' la suya el ser humano, como —según Jenofonte— afirma Sócrates[56]. Es más: si alguien se pregunta de dónde obtenemos la humedad y el calor que se distribuyen a través de nuestro cuerpo, así como la propia consistencia térrea de nuestras vísceras y, en fin, aquel espíritu que respiramos[57], salta a la vista: parte de esto lo hemos tomado de la tierra, parte de la humedad, parte del fuego, y parte de aquel aire al que llamamos 'aliento'[58].

7 Por lo demás, aquello que está por encima de todas estas cosas (me refiero a la razón, o —si te parece bien con más palabras— a la mente, al arbitrio, a la reflexión y a la prudencia), ¿dónde lo hemos encontrado?, ¿de dónde lo hemos sacado? ¿Acaso va a disponer el mundo de todo lo demás y

---

[55] Acerca de esta cuestión, ampliamente tratada ya por Hipócrates, cf. II 42; *Div.* I 79; Platón, *Tim.* 24c.

[56] Cf. Jenofonte, *Mem.* I 4, 8, así como *Nat.* III 27; *Div.* I 110; II 26.

[57] Lat. *animum,* frente a un esperado *animam* (cf. A. S. Pease, *Nat.*, págs. 594-595).

[58] Cf. II 91; acerca de este último elemento, cf. M. van den Bruwaene, II, pág. 45, n. 67.

va a carecer tan sólo de esto, que es lo de mayor importancia? Pues resulta que, en el conjunto de los seres, no existe nada, a buen seguro, mejor que el mundo, nada más distinguido, nada más hermoso; y no sólo no existe, sino que ni siquiera puede llegar a pensarse nada mejor. Y, si no existe nada mejor que la razón y la sabiduría, necesariamente se albergarán estas cosas en lo que, según concedemos, es lo mejor.

En realidad, ¿quién no va a verse obligado a corroborar 19
lo que estoy diciendo, ante la gran afinidad de sentimiento, de inspiración y de ritmo que existe entre los seres[59]? ¿Podría la tierra florecer en un momento determinado y después, por el contrario, quedarse aterida? ¿Podrían llegar a conocerse las aproximaciones y los alejamientos del sol, durante los solsticios de verano e invierno, siendo tantas, propiamente, las transformaciones que se producen para ello? ¿Podrían turbarse las corrientes marinas y los angostos estrechos, a causa de la salida y de la puesta de la luna[60]? ¿Podrían mantenerse separados los cursos de los astros, gracias a un solo giro de la totalidad del cielo? Ciertamente, estas cosas no podrían ocurrir de tal manera, con armonía de todas las partes del mundo entre sí, si no se hallasen ensambladas gracias a un aliento de carácter divino e ininterrumpido[61].

---

[59] Lat. *tanta rerum consentiens, conspirans, continuata cognatio* (cf. III 28); acerca del concepto estoico de 'simpatía', cf. asimismo *Div.* II 33-34, 124, 142-143.

[60] Cf. III 24; *Div.* II 34.

[61] Cf. II 115; acerca de este *divinus et continuatus spiritus,* que parece aludir al *pneûma synekhés* de Crisipo, y acerca de su tratamiento literario, cf. M. Lapidge, «A Stoic metaphor in late Latin poetry: the binding of the cosmos», *Latomus* 39 (1980), 817-837, esp. 819.

20 Pues bien, cuanto más rica y profusamente se discuten estas cosas —como está en mi ánimo el hacer—, tanto más fácilmente eluden la denuncia de los académicos, mientras que, cuanto más breve y angostamente se plantean —como solía hacer Zenón—, tanto más expuestas se encuentran a la reprensión[62]. Pues, así como el arroyo que fluye no se corrompe casi nada, o nada en absoluto, mientras que el agua estancada lo hace fácilmente, así los improperios del que nos reprende se diluyen en el río de un discurso, mientras que la angostura de una razón estancada no se protege fácilmente por sí misma. Y es que estas cosas que nosotros
8 21 estamos ampliando las sintetizaba Zenón así[63]: «Lo que hace uso de la razón es mejor que lo que no hace uso de ella; por otra parte, no hay nada mejor que el mundo; por tanto, el mundo hace uso de la razón». De manera similar puede deducirse que el mundo es sabio, que es apacible y que es eterno, porque todo esto es mejor que lo que carece de esto[64], y no hay cosa alguna mejor que el mundo, de lo que se deducirá que el mundo es un dios.

22 Y el mismo Zenón habla de este modo[65]: «En nada que carezca de sensación puede haber parte alguna dotada de sensación; por lo demás, hay partes del mundo dotadas de sensación; por tanto, no carece de sensación el mundo». El mismo prosigue, y estrecha aún más su cerco, diciendo: «Nada que no participe de espíritu y de razón puede generar de sí mismo un ser con espíritu y poseedor de razón; por lo demás, el mundo genera seres dotados de espíritu y poseedores de razón; por tanto, el mundo tiene espíritu y es poseedor de razón». Y mediante una comparación, como solía hacerlo a menudo, también planteó su razonamiento de este modo: «Si de un olivo nacieran entonadas flautas canoras[66], ¿acaso pondrías en duda que se alberga en el olivo algún tipo de saber sobre el arte de tocar la flauta? Y bien, si los plátanos diesen pequeñas liras de ritmo sonoro..., está claro que tú mismo estimarías que se alberga el arte de la música en los plátanos. Por tanto, ¿cómo no va a juzgarse que el mundo está dotado de espíritu y de sabiduría, siendo que engendra seres dotados de espíritu y de sabiduría?».

[62] Es decir, mediante silogismos, de acuerdo con el estilo característico de los estoicos, denunciado a menudo por Cicerón. La crítica que dirige Balbo a Zenón —desde un punto de vista formal, y pese al uso esporádico que él mismo hace del recurso (cf. II 12)— no le impide reconocer luego a éste como *princeps investigandae veritatis* (II 57).

[63] Cf. *Div.* I 82; Diógenes Laercio, VII 142-143, donde se remite para el tema al *Perì toû hólou* de Zenón; la cuestión es retomada por Cota en III 21-23.

[64] Es decir, todo aquello que posee estos atributos es superior a lo que no los posee.

[65] *SVF* I 111-114.

Pero, ya que he comenzado a proceder de modo distinto 23 9
al que dije en un principio (porque había negado que esta primera parte precisara de un discurso, dado que la existencia de los dioses resulta evidente para todos[67]), aun así, quiero reforzar esto mismo mediante razonamientos científicos, esto es, de carácter natural. Porque el caso es que todo lo que se alimenta y experimenta un crecimiento contiene en sí la fuerza del calor, sin la cual no podría alimentarse y tampoco crecer[68]. Resulta que todo lo que es de carácter cálido e ígneo se impulsa y actúa mediante su propio movimiento; por otra parte, aquello que se alimenta y crece se

[66] Puede compararse el mito de Siringe, ninfa transformada en caña a la que el viento hace sonar.

[67] Cf. II 4.

[68] Cf. III 35, donde se atribuye a Heráclito la teoría de la *ignea vis;* no obstante, la doctrina acerca del poder nutricio del calor *(émphyton thermón)* parece remontar al médico Diocles de Caristo, contemporáneo de Aristóteles.

sirve de una especie de movimiento concreto y equilibrado; en la medida en que éste permanece en nosotros, permanecen la sensación y la vida, pero, una vez enfriado y extinto el calor, declinamos y nos extinguimos también nosotros.

24 Mas Cleantes enseña lo de la gran fuerza calórica que se alberga en todo cuerpo también mediante estos argumentos[69]: dice que no hay alimento alguno tan pesado como para que no pueda digerirse en el transcurso de una noche y un día, y que se alberga calor también en los residuos de alimento que la naturaleza expulsa. Además, las venas y las arterias no dejan de vibrar con una especie de movimiento ígneo[70], y se ha advertido a menudo cómo el corazón de cualquier ser vivo, al ser extraído, palpita al mismo compás que si imitara el centelleo de una llama. Por tanto, todo lo que vive, ya sea animal o surgido de la tierra[71], vive gracias al calor que encierra. De ahí debe desprenderse que ese calor natural alberga dentro de sí aquella energía vital que se extiende a través de todo el mundo.

25 Pues bien, veremos esto más fácilmente una vez se haya explicado —con mayor sutileza y en su totalidad— ese tipo de ignición que todo lo invade. Así que todas las partes del mundo (aunque sólo tocaré las más importantes) se sostienen afianzadas mediante el calor[72]. Esto puede observarse, para empezar, en la naturaleza terrestre, pues vemos que se

[69] *SVF* I 513; cf. *Nat.* I 37 y, sobre la posible autoría de la prueba, J. Mansfeld, «The Cleanthes fragment in Cicero, *De natura deorum* II 24», en J. den Boeft, A. H. M. Kessels (eds.), Actus. *Studies in honour of H. L. W. Nelson*, Utrecht, 1982, págs. 203-210.

[70] Acerca de arterias y venas, cf. no obstante II 138.

[71] Es decir, vegetal; esta perífrasis es utilizada con frecuencia por Cicerón, que alude así al nivel terreste más elemental, dentro de la *scala naturae* (cf. II 33).

[72] De la *terrena natura* se ocupa en el parágrafo 25, del agua en el 26 y del aire en 26-27.

obtiene fuego mediante el choque o el roce de las piedras, que la tierra humea a consecuencia del calor, nada más excavarse, así como que se extrae agua caliente de los pozos manantiales, y que esto ocurre sobre todo durante el periodo de invierno, ya que una gran fuerza calórica se contiene en las cavernas de la tierra, esta tierra es más densa durante el invierno y, por esta causa, retiene más apretado el calor que se halla encerrado en ella[73].

Largo sería el discurso y muchos serían los razona- 26 10
mientos mediante los que podría enseñarse que el conjunto de semillas que recibe la tierra y cuanto ella —generado por sí misma— mantiene firme en sus vástagos se origina y aumenta de tamaño gracias a ese suministro de calor. Pues bien, que el calor se ha mezclado también con el agua lo pone de manifiesto, en primer lugar, el propio carácter líquido y fluido de ésta, la cual no se helaría a causa de los fríos, ni se condensaría en nieve y escarcha, si no fuera también susceptible de dilatarse (al licuarse y disolverse, en virtud del calor que está mezclado con ella). En consecuencia, la humedad se endurece al sobrevenir los aquilones y los demás fríos, mientras que se ablanda, a su vez, al entibiarse, y se evapora a causa del calor. Y también los mares, al verse agitados por los vientos, se entibian de tal manera que resulta fácil entender que se encierra calor en esos grandísimos humedales. Porque tampoco ha de considerarse aquella tibieza como externa y adventicia, sino más bien como provocada por la agitación que se origina en las partes más recónditas del mar, cosa que también les acontece a nuestros cuerpos, cuando se recalientan a causa del movimiento y del ejercicio. Ni el mismísimo aire, por cierto, que

[73] Cf. *Div.* I 112; II 31; Lucrecio, VI 840-847.

es por naturaleza lo más frío[74], carece en absoluto de su parte de calor.

27 En realidad, el aire se encuentra mezclado con calor, y, además, en gran cantidad: resulta que se origina propiamente de la exhalación de las aguas, porque el aire ha de considerarse como una especie de vapor de éstas, y este vapor surge al entrar en movimiento el calor que se contiene en las aguas, de manera similar a lo que podemos ver en el agua que hierve al ponerle un fuego debajo. Y bien, queda la cuarta parte del mundo[75]: ésta es toda ella hirviente por naturaleza, y hace partícipes a todas las demás naturalezas de un calor que aporta salud y vida.

28 Del hecho de que cada una de las partes del mundo se sustenta gracias al calor, se concluye que, gracias a una naturaleza similar o igual, se preserva también el propio mundo durante tan largo tiempo. Tanto más por el hecho de que, según ha de entenderse, aquel calor ígneo se difundió de tal manera a través de cada naturaleza, que es en él donde se alberga la capacidad procreadora y el estímulo para la cría[76], y que a partir de él, necesariamente, han de nacer y desarrollarse tanto el conjunto de los seres vivos como aquellos seres cuyo vástago se aloja dentro de la tierra.

11 29 Por tanto, existe una naturaleza capaz de abarcar y de proteger al mundo en su conjunto, y ésta no carece, desde

[74] Frente a lo que sostenía Aristóteles en *Gener. corr.* 330b4; *Meteor.* 379a27-31 (cf. A. S. Pease, *Nat.*, pág. 611).

[75] Es decir, el elemento ígneo, al que se alude tras hacer referencia a la tierra, al agua y al aire. La importancia de este elemento queda bien reflejada en el interés que suscitó entre los filósofos antiguos, sobre todo en los círculos peripatéticos (Aristóteles, Teofrasto en su *De igne*, etc.).

[76] La expresión *procreandi vis et causa gignendi* podría hacer referencia, como sugiere H. Rackham, pág. 151, al principio generativo masculino y al femenino, respectivamente; acerca del poder fecundador asociado al calor, cf. Aristóteles, *Gener. anim.* 736b33-737a7.

luego, de sensación o de razón[77]; porque toda naturaleza que no se encuentra aislada y que no es simple, sino que está en unión y conexión con lo demás, necesariamente ha de albergar en sí algún tipo de principio rector, como lo es la mente en el caso del hombre (y algo similar a la mente en el caso de la bestia), lugar en el que se origina su apetito por las cosas[78]. Se piensa, por otra parte, que es en las raíces de los árboles y de aquellos seres que se crían de la tierra donde se aloja el principio rector de éstos (digo 'principio rector', por lo demás, a lo que los griegos llaman *hēgemonikón*; nada más eminente que éste puede o debe haber dentro de cada especie[79]). Así que también aquello donde se encuentra el principio rector de la naturaleza entera será, necesariamente, lo mejor de todo, así como lo más digno de la potestad y del dominio sobre todas las cosas.

Vemos, por lo demás, que hay partes del mundo en las 30
que se albergan sensación y razón (y es que no hay nada en todo él que no forme parte de la totalidad del mismo); por tanto, necesariamente se albergarán estos atributos en la parte en que lo hace el principio rector del mundo[80], y, además, con mayor penetración y magnitud. Por lo que el

[77] Esta identificación entre *mundus* y *natura* llegó a arraigar poderosamente en el pensamiento romano (para el caso de Plinio, por ejemplo, cf. M. Beagon, *Roman nature. The thought of Pliny the Elder*, Oxford, 1992, págs. 30-31).

[78] La mente humana va —o debería ir— más allá del mero instinto que caracteriza a los animales (cf. *Tusc.* I 56: *item si nihil haberet animus hominis, nisi ut appeteret aut fugeret, id quoque esset ei commune cum bestiis),* como también se apunta en II 34. Acerca del concepto de *adpetitus*, cf., asimismo, II 58; *Div.* I 70; *Fat.* 40-41.

[79] Traducimos por 'principio rector' el término *principatus*, usado aquí metafóricamente; se alude así al alma del mundo, es decir, al espíritu ígneo que lo penetra todo, de acuerdo con la concepción estoica.

[80] Es decir, en el éter.

mundo será necesariamente sabio, y la naturaleza, que mantiene con su abrazo todas las cosas, destacará gracias a la perfección de su razón; por ello, el mundo será un dios, y todo su poder se preservará gracias a su propia naturaleza divina.

Además, aquella efervescencia del mundo es mucho más pura, diáfana y móvil, y, por esta causa, más apta para estimular las sensaciones que este calor nuestro, mediante el que se sustentan y alcanzan vigor las cosas que conocemos[81].

31 Por tanto, siendo que los hombres y las bestias se sustentan mediante este tipo de calor, y que gracias a él disponen de movimiento y de sensación, sería absurdo decir que el mundo carece de sensación, él que se sustenta gracias a un ardor impoluto, libre, puro y, a la vez, sumamente penetrante y móvil; máxime cuando este ardor propio del mundo se mueve por sí mismo y a iniciativa propia, en vez de actuar a causa de un impulso ajeno o externo (pues ¿qué puede haber más poderoso que el mundo, que sea capaz de impulsar y de poner en movimiento aquel calor mediante el que el mundo se sustenta?).

12 32 Oigamos, pues, a Platón, esa especie de dios de los filósofos. Le parece bien que existan dos tipos de movimiento, uno propio y otro externo, pero le parece más divino aquello que se pone en movimiento por sí mismo, a iniciativa propia, que lo que actúa a causa de un impulso ajeno[82]. Establece, por otra parte, que ese movimiento tan sólo reside en el espíritu, y piensa que este espíritu es el que produce el principio del movimiento[83]. Así que, como todo movimiento se origina en el ardor del mundo, y como este ardor, por lo demás, no se mueve a causa de un impulso ajeno, sino por propia iniciativa, necesariamente será espíritu; de lo que se desprende que el mundo está provisto de espíritu.

También puede deducirse que reside entendimiento en él del hecho de que el mundo es, a buen seguro, mejor que cualquier ser de la naturaleza, porque, del mismo modo que no hay ninguna parte de nuestro cuerpo que no sea de menor valor que nosotros mismos, así el universo mundo será necesariamente de mayor valor que cualquiera de sus partes. Si esto es así, necesariamente será sabio el mundo, pues, si no fuera así, habría de convenirse en que el hombre, que es una parte del mundo, es —en cuanto partícipe de razón— de mayor valor que el mundo en su conjunto.

También llegaremos necesariamente hasta la naturaleza 33
de los dioses si nos proponemos avanzar desde las naturalezas primeras e incipientes hasta las últimas y perfectas. Y es que, según hemos podido advertir, la naturaleza sustenta en un grado elemental a cuanto se cría de la tierra, a lo que ella no concedió nada más que su protección, alimentándolo y haciéndolo crecer[84].

[81] Cf. II 40-41, a propósito de tal fuego *(hic noster ignis).*

[82] Acerca de sendos tipos de movimiento, cf. PLATÓN, *Teeteto* 156a; *Fedro* 245c (pasaje citado por Cicerón en *Rep.* VI 27 y *Tusc.* I 53-54); *Tim.* 89a; *Leyes* 894b; según destaca H. DÖRRIE, I, 27.4, págs. 236, 511-512, la cita es imprecisa, ya que, para Platón, el alma no era un simple agente físico, equiparable al *pneûma* estoico, sino que se encontraba situada por encima del mundo; Cicerón está reflejando aquí, probablemente, las teorías de Panecio y de Posidonio al respecto.

[83] Al respecto, cf., por ejemplo, D. BLYTH, «The ever-moving soul in Plato's *Phaedrus», American Journal of Philology* 118 (1997), 185-217.

[84] *SVF* I 529; a propósito de II 33-36, cf. ARISTÓTELES, *Sobre el alma* 414a29-b19; *Eth. Nicom.* 1097b33-1098a5; J. A. AKINPELU, «The Stoic *scala naturae* (with special reference to the exposition of it in Cicero's *De natura deorum)», The Proceedings of the African Classical Associations* 10 (1967), 29-35, quien destaca la especial atención dispensada por

34 A las bestias, sin embargo, les dio sensibilidad y movimiento, y, a través de una especie de instinto, inclinación hacia las cosas saludables y aversión hacia las perjudiciales[85]. Más le dio al hombre, por el hecho de otorgarle también una razón mediante la que poder controlar los instintos del espíritu, de modo que unas veces se les diese suelta y otras se les refrenase[86].

13 Hay, por lo demás, un cuarto grado —y muy excelso[87]— que es el propio de los seres que se crían buenos y sabios por naturaleza, quienes tienen innata desde el principio una razón recta y rigurosa, la cual ha de considerarse que está por encima del hombre y atribuirse a un dios, esto es, al mundo, en el que ha de albergarse, por necesidad, esa razón absolutamente perfecta.

35 Porque no puede decirse que exista proceso natural alguno en el que no haya algo perfectamente evolucionado[88]. Y es que, así como en la vid y en el ganado —si no lo ha obstaculizado ninguna circunstancia— vemos que la naturaleza llega hasta el límite en esa especie de itinerario suyo, y así como la pintura, la construcción y las demás artes pueden conseguir una especie de ejecución absoluta de su obra, así en el conjunto de la naturaleza resulta incluso mucho más necesario que una cosa tenga la posibilidad de alcanzar

Cicerón a la posición que ocupa el ser humano en esta *scala naturae;* O. Gigon, L. Straume-Zimmermann, págs. 473-476.

[85] Para el caso humano, desde un punto de vista moral, cf. II 79.

[86] Lat. *qui tum remitterentur tum continerentur;* Cicerón emplea aquí una metáfora propia del lenguaje de la equitación (cf. A. S. Pease, *Nat.*, pág. 625); la imagen —de posible reminiscencia platónica— es recurrente en este tipo de contextos.

[87] Por encima, según ha de entenderse, del de hombres, animales y plantas.

[88] Esta idea se encuentra en la base del famoso argumento ontológico de S. Anselmo.

la absoluta perfección. Efectivamente, muchas cosas del exterior pueden suponer un obstáculo para que las demás naturalezas lleguen a su perfección, pero ningún fenómeno puede causar impedimento a la naturaleza del universo, por el hecho de que es ella, precisamente, la que encierra y contiene a todos los seres naturales. Por tanto, ha de existir, necesariamente, aquel cuarto grado tan excelso, al que no puede afectar circunstancia alguna.

Por lo demás, ése es el grado en el que ha de incluirse el 36
mundo de la naturaleza en su conjunto. Como ésta se encuentra, por su condición, al frente de todas las cosas, y como ninguna puede suponerle impedimento, el mundo será necesariamente inteligente, y, desde luego, también sabio.

Por lo demás, ¿puede haber algo propio de una mayor ignorancia que no reconocer que esta naturaleza, que ha llegado a abarcar todas las cosas, es la mejor, o que no reconocer, siendo la mejor, que está, en primer lugar, dotada de espíritu, en segundo lugar, que es poseedora de razón y de consejo, y, finalmente, que es sabia? Porque, de otro modo, ¿cómo podría ser la mejor? Y es que, si fuera similar a los vástagos o incluso a las bestias, no habría de considerarse como la mejor, sino antes bien como la peor. En realidad, si fuera partícipe de razón, pero, sin embargo, no fuese sabia desde un principio, no dejaría de ser peor la condición del mundo que la humana, porque el hombre puede llegar a ser sabio, pero el mundo, si durante la eterna extensión del pasado ha sido un insensato, nunca, ciertamente, conseguirá la sabiduría; será, en consecuencia, peor que el hombre. Ya que esto es absurdo, ha de considerarse que el mundo es sabio —así como de naturaleza divina— desde un principio[89].

[89] Cf. II 39.

37 Porque, aparte del mundo, no hay ninguna otra cosa a la que no le falte nada, que sea ajustada y perfecta en todos los aspectos, completa en todas sus proporciones y partes.

14 Y es que atinadamente dice Crisipo que, así como la funda se creó para el escudo, y la vaina, por su parte, para la espada, así todas las demás cosas —aparte del mundo— se crearon para otras, como las cosechas y los frutos que la tierra cría para los animales, y como los animales, por su parte, para los hombres (como el caballo para transportar, el buey para arar[90], el perro para cazar y proteger). El propio ser humano, por su parte, se originó para contemplar e imitar el mundo; no es perfecto en modo alguno, pero sí una especie de porción de lo perfecto[91].

38 Además, el mundo, ya que ha llegado a abarcarlo todo y no hay cosa alguna que no se albergue en él, tiene que ser perfecto en todos los aspectos. Por tanto, ¿cómo puede faltarle a él lo mejor que existe? Pero no hay nada mejor que la mente y la razón, luego no pueden faltarle al mundo estas cosas. Bien hace, por tanto, ese mismo Crisipo, quien, aduciendo comparaciones, enseña que todo es mejor en aquello que ha alcanzado su perfecta madurez, como es mejor en el caballo que en el potro, mejor en el perro que en el cachorro, y mejor en el varón que en el niño. Y enseña, asimismo, que lo mejor que hay en el conjunto del mundo debe hallar-
39 se en un ser absolutamente perfecto; por otra parte, no hay nada más perfecto que el mundo y nada mejor que la virtud; por tanto, la virtud es una característica del mundo. Pero la naturaleza del hombre no es perfecta, y, sin embargo, se

[90] Cf. II 159.

[91] *SVF* II 1153 (cf. *Nat.* II 140); es decir, el hombre se originó para imitar la perfección del universo y vivir en armonía con él, en virtud de la correspondencia existente entre el macrocosmos y el microcosmos o 'pequeño mundo del hombre' (cf. A. S. PEASE, *Nat.*, págs. 630-631).

produce virtud en él, así que ¡cuánto más fácilmente en el mundo! Luego hay virtud en el mundo; por tanto, el mundo es sabio, y, en consecuencia, un dios[92].

La divinidad de los astros

Pues bien, una vez reconocida esta 15
condición divina del mundo, la misma hay que atribuirles a los astros[93]. Éstos se crían en la parte más móvil y pura del éter, no están mezclados, además, con naturaleza alguna, y son completamente calientes y diáfanos[94], de manera que, según se dice con gran acierto, también ellos se encuentran provistos de espíritu, así como dotados de sensación y de entendimiento.

Pues bien, Cleantes piensa que el hecho de que los as- 40
tros son, además, completamente ígneos se confirma gracias al testimonio de dos de nuestros sentidos: el del tacto y el de la vista, pues el calor y el brillo del sol son más intensos que los de fuego alguno, como es propio de un ser que emite su luz a lo largo y ancho del inmenso mundo; y su contacto es tal que no sólo entibia, sino que, a menudo, incluso llega a quemar. No podría hacer ni una cosa ni la otra, si no fuera ígneo. Dice: «Entonces, ya que el sol es ígneo y se nutre de las humedades del océano» (ya que ningún fuego puede mantenerse sin algún tipo de alimento[95]), «necesariamente será similar al fuego que aplicamos para nuestro uso y sustento, o bien similar al que se contiene en el cuerpo de los seres provistos de espíritu.

[92] *SVF* II 641; cf. II 36.

[93] *SVF* II 684; al respecto, véase la réplica de Cota en III 23.

[94] Cf. *Div.* I 130.

[95] Cf. II 83; III 37; a propósito de todo este pasaje, cf. T. TIELEMAN, *Galen and Chrysippus on the soul. Argument and refutation in the* De placitis, *books II-III*, Leiden - Nueva York - Colonia, 1996, págs. 93-94.

41 Pero resulta que este fuego nuestro, el que requiere nuestro uso cotidiano, lo destruye y lo consume todo, y, allá donde llega a penetrar, lo alborota y aniquila absolutamente todo. Por el contrario, el fuego sito en el cuerpo, suministrador de vida y de salud, todo lo conserva, lo alimenta, lo hace crecer, lo sostiene y lo dota de sensación». Dice que, por tanto, no cabe duda de a cuál de estos dos fuegos se asemeja el sol, ya que éste también hace que todo florezca, y que cada cosa se desarrolle según su propia especie[96]. Por eso, siendo que el fuego del sol es similar al que se alberga en el cuerpo de los seres provistos de espíritu, convendrá que también el sol esté provisto de espíritu, así como, desde luego, los restantes astros que llegan a originarse en aquel ardor celeste al que se denomina 'éter' o 'cielo'[97].

42 Por tanto, siendo que el origen de unos seres provistos de espíritu está en la tierra, el de otros en el agua y el de otros en el aire[98], le parece absurdo a Aristóteles el pensar que no se cría ser alguno provisto de espíritu en la parte que resulta más apta para criar seres así[99]. Son los astros, por lo demás, los que ocupan el lugar propio del éter. Ya que éste es sumamente tenue, está en constante agitación y en constante actividad, el ser provisto de espíritu que en él se críe poseerá, por necesidad, una sensibilidad muy penetrante, así como capacidad para desplazarse a suma velocidad. Por ello, como los astros se crían en el éter, es lógico que en éstos se alberguen sensibilidad y entendimiento; de lo que se deduce que ha de contarse a los astros entre los dioses.

[96] Cf. II 81, 121.

[97] *SVF* I 504; cf. I 37.

[98] Cf. PLATÓN, *Tim.* 39e-40a (CICERÓN, *Tim.* 35).

[99] Cf. *De philosophia*, frag. 21 ROSS; O. GIGON, *Aristotelis opera, III*, núm. 835, pág. 790.

Efectivamente, puede verse cómo el talento de quienes habitan tierras en las que el aire es puro y tenue es más penetrante y más propenso a entender que el de aquellos que han de respirar una atmósfera espesa y densa[100]. 16

Es más, se piensa que también tiene cierta repercusión sobre la agudeza mental el tipo de alimento que se ingiere[101]. Por tanto, es probable que exista un entendimiento eminente en los astros, puesto que habitan en la parte etérea del mundo y se alimentan de las humedades marinas y terrestres, las cuales llegan a sublimarse después de un largo trecho. Por lo demás, es el orden regular de los astros el que manifiesta, en mayor grado, la sensibilidad y la inteligencia de éstos, porque no hay nada que pueda moverse de manera calculada y proporcionada sin previa deliberación. Nada hay en tal orden que se produzca porque sí, nada que sea mutable o fortuito. Por lo demás, el orden de los astros y la regularidad que éstos mantienen durante toda la eternidad no reflejan una espontaneidad natural (ya que su regularidad rebosa cálculo), y tampoco suerte (que, como amiga de la mutabilidad, rechaza la regularidad). Se sigue, entonces, que se mueven gracias a su propia iniciativa, a su propia sensibilidad y a su condición divina. 43

Y no hay que privar de alabanza a Aristóteles, por cierto, por el hecho de haber estimado que todo lo que se mueve lo hace por naturaleza, por fuerza o por su propia voluntad[102]; que, además, se mueven el sol, la luna y el conjunto 44

[100] Cf. II 17.

[101] Cf. *Div.* I 61-62.

[102] Cf. *De philosophia*, frag. 21 ROSS; O. GIGON, *Aristotelis opera, III*, núm. 836, pág. 790; acerca de este importante fragmento aristotélico, en el que se opone el movimiento natural de los cuatro elementos al *voluntarius motus* —circular— característico de los astros, cf. A. P. BOS, *On the elements. Aristotle's early cosmology*, Assen, 1973, págs. 62-65, 138-140.

de los astros, y, por otra parte, que aquello que se mueve por naturaleza se desplaza hacia abajo, a causa de su peso, o hacia arriba, a causa de su ligereza. Ni una ni otra de estas cosas les acontece a los astros, por el hecho de que su desplazamiento se produce en órbita circular[103]. Ni puede decirse, por cierto, que el hecho de que los astros se muevan frente a la tendencia natural ocurre a causa de una especie de fuerza más poderosa, porque ¿qué fuerza puede haber más poderosa? Queda, por tanto, que el movimiento de los astros sea de carácter voluntario[104].

Si alguien, viendo estas cosas, niega la existencia de los dioses, no sólo actúa de manera ignorante, sino también impía. Y no importa demasiado si niega su existencia o si los priva de todo ánimo provisor y de toda actividad, porque —según me parece a mí— no es posible en modo alguno que exista alguien que no hace nada[105]. Por tanto, resulta tan evidente la existencia de los dioses que apenas puedo estimar que esté en su sano juicio quien la niega.

---

[103] Cf. Aristóteles, *Sobre el cielo* 268b14-269b17.

[104] Esta circunstancia no excluiría necesariamente la existencia del motor inmóvil, según entiende A. S. Pease, *Nat.*, pág. 645; como indica G. E. R. Lloyd, *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego*, trad. L. Vega, Madrid, 1987 [= *Polarity and analogy. Two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge, 1966], pág. 244. Aristóteles parece haber defendido en su *Perì philosophías* que el movimiento de los astros era de carácter voluntario, lo cual hace suponer que todavía no había elaborado plenamente su doctrina acerca del quinto elemento, cuyo movimiento circular se considera de carácter natural. A propósito de esta cuestión, cf. igualmente D. J. Furley, «Aristotelian material in Cicero's *De natura deorum*», en W. W. Fortenbaugh, P. Steinmetz (eds.), págs. 201-219, esp. 204-211.

[105] Balbo coincide así —frente a la opinión de Veleyo (I 51) — con lo ya expresado por Cota en I 101, 123.

La definición de la divinidad (45-72). Forma y cualidades

Nos queda por considerar cómo es la 45 17
naturaleza de estos dioses. Nada resulta más difícil, a este respecto, que conseguir alejar del hábito visual la penetración propia de nuestra mente[106]. Esta dificultad es la que indujo a los ignorantes en general, así como a los filósofos que más parecen ignorantes, a no ser en absoluto capaces de pensar acerca de los dioses inmortales, salvo bajo la representación de una figura humana. La ligereza de esta opinión, una vez refutada por Cota, no requiere un discurso por mi parte. Ahora bien, ya que intuimos mediante una noción certera del espíritu[107] que la divinidad es así (primero que está provista de espíritu, y, segundo, que no hay nada en toda la naturaleza más eminente que ella), no veo nada que se acomode mejor a esta noción intuitiva nuestra que juzgar, para empezar, que este mundo —lo más excelente que puede darse— está propiamente provisto de espíritu y es un dios.

Epicuro puede bromear sobre este tema cuanto quiera —un 46
hombre que no es el más apto para bromear, y que no tiene el menor regusto propio de su patria[108]—, que diga que no puede entender cómo es un dios que gira y de figura esférica[109]; nunca me apartará, sin embargo, de aquello que hasta él mismo aprueba. Y es que a él le parece bien la existencia de los dioses, ya que ha de existir por necesidad algún tipo de naturaleza eminente y que sea la mejor que puede ha-

---

[106] Cf. II 96; III 20; *Tusc.* I 38.

[107] Diferente, por tanto, de la 'intuición' epicúrea a la que se había aludido en I 43 (al respecto, cf. asimismo II 12).

[108] Se alude así a su falta de 'humor ático'; Epicuro era ciudadano ateniense, aunque nació, probablemente, en Samos.

[109] Cf. I 18.

ber[110]. Por otra parte, a buen seguro no hay nada mejor que el mundo, ni puede dudarse de que aquello que está provisto de espíritu y que tiene sensibilidad, razón y mente, es mejor que lo que carece de tales cosas.

47 Así es como se deduce que el mundo está provisto de espíritu y que es poseedor de sensibilidad, de mente y de razón. Mediante este razonamiento se concluye que el mundo es un dios. Pero esto se reconocerá con más facilidad algo después, a partir de las propias cosas que el mundo crea[111].

18 Entretanto, Veleyo, por favor, no quieras alardear de que vosotros estáis completamente privados de doctrina. Afirmas que el cono, el cilindro y la pirámide te parecen más hermosos que la esfera...[112]. ¡Hasta tenéis un criterio visual distinto! Pero ¡sean esas cosas más hermosas en lo que a su apariencia respecta! Es algo que a mí, sin embargo, no me parece así precisamente, porque ¿qué puede haber más hermoso que la única figura que contiene en su seno a todas las demás[113], una figura que no puede tener rugosidad o protuberancia alguna, ninguna muesca angulosa o sinuosidad, nada que sobresalga o que esté hundido? Y, siendo dos las formas más eminentes (el globo entre los sólidos —porque parece adecuado traducir así *sphaîra*—, y el círculo u órbita, que en griego se dice *kýklos*, entre los planos), resulta que tan sólo en el caso de estas dos formas son todas las partes absolutamente similares entre sí, ha-

[110] No obstante, acerca del ateísmo de fondo practicado por Epicuro, cf. I 123.

[111] Cf. II 57-58.

[112] Cf. I 24.

[113] Cf. PLATÓN, *Tim.* 33b (CICERÓN, *Tim.* 17).

biendo la misma distancia entre cada extremo y el medio[114]. ¡Esto es lo más ajustado que puede existir!

Pero, si no veis este tipo de cosas, por no haber llegado nunca a tocar aquel polvillo propio de los eruditos[115], ¿es que ni siquiera pudisteis entender, en vuestra calidad de científicos, el hecho de que este equilibrio de movimientos y esta regularidad de itinerarios no habrían podido preservarse bajo ninguna otra figura[116]? Así que no cabe nada menos docto que lo que vosotros soléis afirmar... Y es que no dais por seguro que este mundo sea propiamente esférico, porque podría ocurrir que existiera bajo otra figura, pero sí dais por seguro que hay otros mundos, en cantidad innumerable, y cada uno con su propia forma. 48

Epicuro no diría estas cosas, a buen seguro, si hubiera aprendido cuántas son dos y dos; pero, mientras juzga qué es lo mejor de acuerdo con su paladar, no ha alzado la vista para mirar —como afirma Enio— 'el paladar del cielo[117]'. 49

Resulta que son dos los tipos de astros, uno de los cuales jamás se desvía un solo paso de su curso, mientras se desliza, a través de órbitas invariables, de oriente a occidente; el 19

[114] Es decir, hay equidistancia entre cada punto de la superficie de la esfera, o de la circunferencia del círculo, y el centro (al respecto cf. A. S. PEASE, *Nat.*, págs. 651-652).

[115] Los geómetras antiguos solían representar sus figuras mediante un puntero o *radius*, sobre una tabla cubierta de arena fina *(abacus;* cf. M. VAN DEN BRUWAENE, II, pág. 71, n. 118).

[116] Referencia irónica a los epicúreos, quienes no se ocupaban del cultivo de las matemáticas (cf., asimismo, II 49).

[117] Lat. *caeli palatum (Op. inc.*, frag. 17 SK.; *Ex inc. scr.*, frag. 24 W), en alusión a la bóveda celeste (al 'cielo de la boca' se refiere ya ARISTÓTELES, *Hist. anim.* 492a20). Según O. SKUTSCH, *Annals*, pág. 758, es probable que este fragmento no perteneciera a los *Anales*. La alusión al hedonismo de Epicuro puede compararse con las que aparecen en I 113; *Div.* II 59.

otro tipo, en cambio, realiza dos rotaciones ininterrumpidas, a través de aquellas mismas órbitas y de los mismos cursos [118]. Gracias a una y otra circunstancia son reconocibles tanto el girar del mundo —algo que no podría darse, si no tuviera la forma de un globo—, como los recorridos circulares de las estrellas.

Para empezar por el sol, que ostenta el lugar principal entre los astros... Se mueve de tal manera que, cuando ha colmado con su larga luz las tierras, procede a oscurecerlas, unas veces desde una parte y otras desde otra, porque es la propia sombra de la tierra la que, al situarse frente al sol, crea la noche [119]. Por otra parte, existe el mismo equilibrio entre sus órbitas nocturnas y las diurnas, y son los accesos limitados de este sol, así como sus recesos, los que regulan el límite del frío y el del calor. Y resulta que es el recorrido de trescientas sesenta y cinco revoluciones solares, añadida casi la cuarta parte de un día, el que configura la rotación de un año [120]. El sol, por otra parte, desviando su curso unas veces hacia los septentriones y otras hacia el mediodía, crea los veranos, los inviernos y las otras dos estaciones, una de

[118] Cf. II 101-104; *Rep.* VI 17; *De or.* III 178; *Tusc.* I 68; las estrellas fijas se trasladan alrededor del eje polar, de acuerdo con el movimiento general del cielo; el sol y los cinco planetas conocidos por entonces (Venus, Mercurio, Marte, Júpiter y Saturno) se mueven —según el sistema de Ptolemeo— en torno a la tierra, que ocupa el centro; los planetas presentan un doble recorrido: uno diario en torno a la tierra y otro, de periodicidad anual, en torno al sol (cf. W. Gerlach, K. Bayer, pág. 669).

[119] En realidad, es la tierra, y no su sombra, la que intercepta la luz del sol y forma el cono de penumbra que se denomina 'noche'.

[120] El cómputo está de acuerdo con el del calendario juliano, en vigor a partir del 46, pero que recoge observaciones muy anteriores (especialmente de Hiparco, según el cual el año consta de 365 días, más 1/4 de día, menos 1/300 de día), de modo que la observación de Balbo —*c.* 77-75, según la ficción dramática— puede considerarse anacrónica (al respecto cf. A. S. Pease, *Nat.*, págs. 658-659; A. E. Samuels, págs. 155-158).

las cuales viene a añadirse al invierno que declina, y la otra al verano [121]. En consecuencia, el inicio y la causa de cuanto se cría en la tierra y en el mar se derivan de la alternancia de las cuatro estaciones.

Además, la luna recorre los cursos anuales propios del 50
sol en órbitas mensuales [122]. La proximidad al sol de su tránsito hace que su luz sea sumamente tenue, mientras que cada uno de sus larguísimos alejamientos hace que esa luz sea llenísima. Y no cambia sólo su apariencia formal, unas veces creciendo y otras, al menguar, volviendo a sus inicios, sino que también lo hace su situación. Cuando esta situación es aquilonal o austral, se produce también en el curso de la luna cierta similitud con el solsticio de invierno y con el de verano [123], y manan de ella gran cantidad de flujos mediante los que los seres vivos se alimentan y se desarrollan, mientras que lo que se origina de la tierra se robustece hasta alcanzar su madurez [124].

Pero los movimientos más admirables son los de las cin- 51 20
co estrellas llamadas 'errantes' [125] (equivocadamente, porque

[121] La división del año en cuatro estaciones parece documentarse por vez primera en Hipócrates, *Diaet.* III 68; Cicerón presenta primavera y otoño como una simple atenuación de las dos estaciones más severas.

[122] Es decir, la luna atraviesa en un mes (en un mes 'sidéreo', propiamente, de *c.* 27,3 días) el curso zodiacal que recorre el sol, en su movimiento aparente, en un año (cf. I 87).

[123] Alusión a los extremos norte y sur, respectivamente, del curso mensual de la luna.

[124] Es decir, las plantas, gracias al rocío; acerca del influjo de la luna sobre la vida terrestre, cf. II 69, 119; *Div.* II 33-34, 91; Aristóteles, *Gener. anim.* 777b26-27; *Probl.* 937b2-4; L. Gil, Therapeia. *La medicina popular en el mundo clásico,* Madrid, 1969, págs. 410-420.

[125] Saturno, Júpiter, Marte, Mercurio y Venus, de acuerdo con el orden en que menciona Cicerón los cinco planetas conocidos por entonces (cf. II 119); acerca de la terminología romana para designar a los planetas

no 'va errante' nada que conserva durante toda la eternidad, de manera regular y calculada, sus avances, sus retrocesos y sus restantes movimientos[126]). Esto es más admirable en las estrellas de las que hablamos, por el hecho de que tan pronto se ocultan[127] como vuelven a aparecer, tan pronto se aproximan como se alejan, tan pronto van por delante como, al contrario, por detrás[128], tan pronto se mueven más rápida como más lentamente, y otras veces ni siquiera se mueven en absoluto, sino que se detienen durante un cierto tiempo[129]. Considerando la disparidad de sus desplazamientos, los matemáticos[130] denominaron 'grande' al año que se produce, precisamente, cuando el sol, la luna y las cinco estrellas errantes giran hasta volver a ocupar su misma posición relativa, una vez concluida cada una de sus órbitas[131].

52 Es grande la discusión referente a cuál es la longitud de este giro; ahora bien, será necesariamente de carácter inva-

(*planetae, stellae errantes* o *vagae*, etc.), cf. A. LE BŒUFFLE, *Les noms latins d'astres et de constellations*, París, 1977, págs. 49-53.

[126] Cf. *Div.* I 17; PLATÓN, *Leyes* 822ab.

[127] Por conjunción del planeta en cuestión con el sol o con otro planeta.

[128] Respecto del sol, se entiende (cf., asimismo, II 52).

[129] Cuando su evolución coincide exactamente con la revolución de la tierra (cf. II 103).

[130] Lat. *mathematici*, haciendo referencia, propiamente, a los astrónomos.

[131] Es decir, cuando vuelven a ocupar su punto de partida originario, sin que haya órbitas fraccionarias (cf. *Rep.* VI 24; *Del supremo bien y del supremo mal* II 102); acerca de la frecuencia con que se produce este *annus magnus*, cf. PLATÓN, *Rep.* 546c (donde se sugiere la cifra de 36.000 años); *Leyes* 756b; *Tim.* 39d (CICERÓN, *Tim.* 33); ARISTÓTELES, *Protrept.*, frag. 19 Ross, y, en relación con Cicerón, TÁCITO, *De orat.* 16 (12.954 años) y Servio, a propósito de *Eneida* III 284 (3.000), así como las muchas fuentes y cifras que se aducen al respecto en A. S. PEASE, *Nat.*, págs. 668-670.

riable y bien determinado. La que se llama 'estrella de Saturno' y los griegos denominan *Phaínōn*[132], que se encuentra más distante de la tierra que las otras, concluye su curso en treinta años más o menos[133]. Pese a realizar durante el mismo, de manera admirable, muchos movimientos (unas veces poniéndose por delante y otras retrasándose, unas escondiéndose, durante el periodo vespertino, y otras apareciendo de nuevo, durante el matutino), no cambia en absoluto con el paso imperecedero de los siglos; es más: realiza los mismos movimientos y en el mismo tiempo. Por debajo de ésta se desplaza a su vez, más cerca de la tierra, la estrella de Júpiter, que se llama *Phaéthōn*[134]; ésta completa en doce años la misma órbita de los doce signos, y realiza en su curso las mismas variaciones que la estrella de Saturno.

Pyróeis, por su parte, a la que se llama 'estrella de Mar- 53
te', ocupa la órbita inmediatamente inferior[135]; esta estrella recorre en veinticuatro meses —menos seis días, según creo— la misma órbita que las dos que tiene por encima. Por debajo de ésta se encuentra, por su parte, la 'estrella de Mercurio' (la que los griegos llaman *Stílbōn*[136]), que recorre

[132] Es decir, 'la que brilla'.

[133] La duración aproximada de los cursos planetarios es, según H. RACKHAM, págs. 172-173, n. b, la siguiente: el de Saturno dura 29 años y 174 días, el de Júpiter 11 años y 315 días, el de Marte 1 año y 321 días, el de Venus 224 días y el de Mercurio 87 días (acerca de la notable diferencia existente entre este último cálculo —difícil de precisar desde el punto de vista astronómico— y el que ofrece Cicerón en el parágrafo siguiente [*anno fere vertenti*], cf. A. S. PEASE, *Nat.*, pág. 675; respecto al caso de Venus cf. *ib.*, pág. 677).

[134] Nombre de significado muy similar al de *Phaínōn*.

[135] Así llamada a causa de su color resplandeciente, similar al del fuego (gr. *pŷr*).

[136] Nombre de significado similar al de los planetas mencionados anteriormente.

la órbita astral[137] en el transcurso de un año más o menos, y que nunca se aparta del sol en intervalo superior al de un signo, unas veces girando por delante y otras yendo por detrás. La más baja de las cinco estrellas errantes, y la más próxima a la tierra, es la de Venus, que se llama en griego *Phōsphóros* —'Lucífero' en latín[138]— si va por delante del sol, y *Hésperos* si va por detrás. Ésta completa su curso en un año, y, recorriendo la órbita astral a lo largo y a lo ancho, como hacen las estrellas que tiene por encima, jamás se aparta del sol en intervalo superior al de dos signos, poniéndose unas veces por delante y otras yendo por detrás.

21 54 Por tanto, no concibo cómo puede darse —sin la existencia de mente, razón y deliberación— esa regularidad en las estrellas, esa coordinación tan grande de tiempos en cursos tan diversos y durante toda la eternidad. Viendo que estas cualidades residen en los astros, no podemos dejar de contar a éstos, propiamente, entre los dioses.

En realidad, las estrellas que se llaman 'no errantes'[139] no hacen sino poner de manifiesto esa misma mente y sabiduría. Su giro diario es acompasado y regular, y ni realizan su curso a través del éter[140], ni lo tienen grabado en el cielo, como dice la mayoría de quienes ignoran el razonamiento propio de los científicos[141]. Y es que la naturaleza del éter no es tal como para abrazar las estrellas y hacer que se re-

[137] Lat. *orbem signiferum;* es decir, el zodiaco *(duodecim signorum orbem,* según II 52).

[138] Lat. *Lucifer,* es decir, 'Portador de luz'; cf. III 51; *Tim.* 29.

[139] Lat. *inerrantes,* equivalente al gr. *aplaneîs.*

[140] Cf. II 117 (véase, no obstante, A. S. PEASE, *Nat.,* págs. 678-679, quien propone entender —siguiendo a Mayor— 'caused by the aether').

[141] Lat. *caelo inhaerentes;* cf. I 34 *(infixa caelo),* así como *Rep.* VI 17; *Tusc.* V 69.

vuelvan en virtud de su propia fuerza[142], pues el éter —tenue, diáfano y disuelto en un calor uniforme— no parece lo suficientemente apto como para contener a éstas.

Por tanto, las estrellas 'no errantes' disponen de su propia esfera, separada y libre de unión con el éter. Por lo demás, sus perennes y perpetuos cursos manifiestan, a través de su admirable e increíble regularidad, que se encierra en ellas el poder de una mente divina, de modo que, quien opine que este tipo de seres no posee propiamente una condición divina, me parece incapaz de opinar sobre nada en absoluto. 55

Por tanto, en el cielo no tiene cabida ningún tipo de suerte, capricho, desorientación o apariencia vana, y sí, por el contrario, toda clase de orden, verdad, cálculo y regularidad; lo que está privado de tales cosas —lo mendaz, lo falso y lo que está completamente desorientado— se desenvuelve entre la tierra y la luna (que es la que se encuentra en último lugar), o bien en la tierra[143]. Luego quien piensa que el admirable orden celeste y su increíble regularidad —en la que se origina toda conservación y la salvación de todo— carecen de mente es, precisamente, quien ha de considerarse que está privado de ella. 56

Luego creo que no andaré desorientado si tomo de nuestro pionero en la investigación de la verdad el principio de esta discusión. 57

[142] De la propia fuerza del éter (gr. *dínē, dînos;* cf. ARISTÓFANES, *Nub.* 380), según entendemos; se deduce, por tanto, que las estrellas fijas —al igual que los planetas antes mencionados— se mueven en virtud de su propia voluntad.

[143] La luna —el astro que se halla más alejado de las estrellas fijas *(omnium ultima;* cf. *Div.* II 91)— marca la frontera entre el cosmos eterno —del que disfrutan los seres celestes— y el ámbito sublunar o terrestre, de carácter perecedero (con la excepción del alma humana, según apunta Cicerón en *Rep.* VI 17); la idea procede, probablemente, de Heráclito, Empédocles, Pitágoras y otros, autores de los que pudieron tomarla Aristóteles, Posidonio, etc.

22 Por tanto... Zenón define la naturaleza diciendo que se trata de un fuego artesano, que avanza de manera sistemática al objeto de engendrar, porque estima que lo específicamente propio del arte es crear y engendrar, y que aquello que realiza la mano en el caso de nuestras obras de arte lo realiza mucho más artísticamente la naturaleza [144], esto es —como dije—, aquel fuego artesano, maestro de todas las demás artes [145]. Y bien, desde luego que, según este razonamiento, la naturaleza en su conjunto es artesana, pues tiene una especie de método o sistema que seguir [146].

58 Pero tambien es Zenón quien dice que la naturaleza del propio mundo —el cual todo lo ciñe y contiene mediante su abrazo— no sólo es artesana, sino toda una artista, buena consejera y proveedora de toda clase de servicios y ventajas. Pues bien, así como cada una de las demás naturalezas se cría, se desarrolla y se preserva de acuerdo con sus propias semillas [147], así la naturaleza del mundo realiza, en virtud de su propia voluntad, todos sus movimientos, al igual que sus iniciativas y apetitos —a los que los griegos llaman *hormaí*—, y el mundo desarrolla su actividad con arreglo a esto, al igual que lo hacemos nosotros mismos, que nos movemos de acuerdo con nuestro espíritu y de acuerdo con nuestra facultad sensitiva. Por tanto, siendo así la mente del mundo, y pudiendo llamarse de manera correcta, por esta causa, 'prudencia' o 'providencia' (porque en griego se le dice *prónoia),* ésta se encarga, esencialmente, de proveer, ocu-

[144] Es decir, el arte procura imitar a la naturaleza (cf. II 152; ARISTÓTELES, *Phys.* 194a21-27).

[145] *SVF* I 171; cf. *Nat.* III 27; DIÓGENES LAERCIO, VII 156 (acerca del *pŷr tekhnikón).*

[146] A propósito de esta imagen, de colorido estoico *(quasi viam quandam et sectam quam sequatur),* cf. R. ROCCA, «Cic. *Hort.* fr. 64 Gr.», en *Studi Noniani,* XIII, Génova, 1990, págs. 265-268.

[147] Cf. *Div.* I 128.

pándose sobre todo de lo siguiente: primero, de que el mundo sea lo más apto posible para permanecer; después, de que no carezca de cosa alguna; pero, sobre todo, de que sea eximia su hermosura y haya toda clase de ornato en él [148].

Se ha hablado sobre el mundo en su conjunto y también so- 59 23
bre los astros, de modo que ya queda más o menos patente una multitud de dioses que ni están parados, ni han de esforzarse con fatiga trabajosa y molesta en lo que hacen. Y es que no están formados de venas, fibras y huesos, ni se nutren mediante un tipo de comestible o de bebida que les haga absorber humores en exceso agrios o en exceso condensados, ni están provistos de unos cuerpos tales como para temer caídas y golpes, o como para tener miedo de las enfermedades que produce el desgaste de los miembros. Por temor a tales cosas inventó Epicuro unos dioses esquemáticos y que no hacen nada [149].

Ellos, por su parte, dotados de la forma más hermosa [150] 60
y situados en la región más pura del cielo, se desplazan y regulan su curso de tal manera que parecen estar de acuerdo en conservarlo y protegerlo todo.

Origen y características de las divinidades

Por otra parte, tanto los más sabios de Grecia como nuestros mayores identificaron y dieron nombre —y no sin justificación— a otras muchas naturalezas divinas, a partir de los grandes beneficios obtenidos de ellas, porque consideraban que todo aquello que reportaba un servicio importante al género humano no podía llegar a producirse, si no albergaba dentro de sí una divina benevolencia en relación a los hombres [151]. Así es

[148] *SVF* I 172; *Nat.* II 115.

[149] Cf. I 75, 98, 123.

[150] Es decir, de forma esférica (cf. II 47).

[151] En una breve digresión, que abarca hasta el parágrafo 70, se hace referencia a los dioses benefactores (60), a las personificaciones abstrac-

como, unas veces, denominaban a lo nacido de un dios con el nombre del propio dios, como cuando llamamos Ceres a las cosechas y Líber, por su parte, al vino (de donde viene aquello de Terencio de «sin Ceres y sin Líber pasa frío Ve-
61 nus[152]»), mientras que, otras veces, se llama a la propia entidad que alberga un poder superior de tal manera, que este poder, precisamente, es el que recibe la denominación de 'dios'[153]. Es el caso de Confianza y de Mente, que vemos fueron erigidas en el Capitolio hace poco por Marco Emilio Escauro, aunque Confianza ya había sido consagrada anteriormente por Aulo Atilio Calatino[154]. Ves el templo de Valor, ves el de Honor, restaurado por Marco Marcelo y que muchos años antes había erigido Quinto Máximo, con motivo de la guerra ligur[155]. ¿Qué decir del templo de Recurso[156], del de Salvación[157], del de Concordia[158], del de Li-

tas (61), a los mortales deificados (62), a las fuerzas naturales deificadas (63-69) y a los dioses de la mitología (70).

[152] Cf. *Eun.* 732 (y, de manera similar, EURÍPIDES, *Bacch.* 773-774; ARISTÓTELES, *Probl.* 953b25-30; OVIDIO, *Ars am.* I 244); Ceres es símbolo de la comida y Líber del vino *(flos Liberi / Bacchi,* según la expresión de algunos poetas).

[153] El proceso lo ilustra, a propósito de Eros, PLATÓN, *Fedro* 238c.

[154] Un templo a *Fides* fue consagrado en el Capitolio por Aulo Atilio Calatino, en torno al 254; fue restaurado en el 115 por Marco Emilio Escauro (padre del personaje defendido por Cicerón en su *Pro Scauro);* el templo a *Mens* se erigió entre el año 217 y el 215. Acerca de este tipo de consagraciones, en general, cf. K. LATTE, págs. 234-242.

[155] El triunfo sobre Liguria se produjo en el 233, año del consulado de Quinto Fabio Máximo Cunctátor.

[156] Lat. *Ops* ('Recurso', 'Socorro'); fue restaurado por Metelo entre el 123 y el 114.

[157] Dedicado en el 302, sobre el Quirinal, por decisión del cónsul Gayo Junio Bubulco.

[158] En el año 367, según la tradición (cf. A. S. PEASE, *Nat.*, págs. 695-696).

bertad[159] o del de Victoria[160]? Como el poder de todas estas entidades era tan grande que no podía llegar a darse sin la existencia de un dios, la propia entidad recibió un nombre divino. Dentro del mismo grupo se consagró el apelativo de Cupido, el de Placer y el de Venus Lubentina[161], apelativos de entidades que entrañan un carácter vicioso, y no tanto natural... Veleyo lo estima de otro modo, pero, aun así, esos vicios, precisamente, son los que a menudo agitan a la naturaleza con una mayor vehemencia[162].

Por tanto, fue a causa de la gran magnitud de sus servi- 62
cios por lo que llegaron a establecerse estos dioses, como generadores de cada uno de ellos. Pues bien, gracias, además, a estas denominaciones que se han dicho poco antes queda de manifiesto qué poder es el que se alberga dentro de cada divinidad.

Por lo demás, las costumbres propias de la vida en co- **24**
munidad consintieron que se elevase hasta el cielo, entre fama y reconocimiento[163], a hombres excelentes por sus buenas acciones. De ahí lo de Hércules, lo de Cástor y Pólux, lo de Esculapio y también lo de Líber (me refiero a

[159] En el año 46.

[160] Dedicado por Lucio Postumio en el año 294, sobre el Palatino.

[161] Lat. *Lubentina* (cf. *libido;* véase VARRÓN, *Ling. Lat.* VI 47, donde se documenta el mismo epíteto, bajo la forma *Libentina).* La mención de *Voluptas* ('Placer'), por otra parte, podría sustituir en realidad la de *Volupia* (cf. VARRÓN, *Ling. Lat.* V 164), según entienden A. S. PEASE, *Nat.*, pág. 697; O. GIGON, L. STRAUME-ZIMMERMANN, pág. 495.

[162] Cf. I 111; ESQUILO, *Agam.* 1204 *(himérōi peplēgménos),* y, acerca de la clasificación epicúrea de los deseos ('naturales' frente a 'no naturales', y 'necesarios' frente a 'no necesarios'), *Del supremo bien y del supremo mal* I 45. Ha de entenderse que la forma verbal *pulsant* —de reminiscencia epicúrea (cf. I 107)— tiene aquí un significado menos técnico, próximo al de 'perturban'.

[163] La misma expresión se documenta en *Pro Mur.* 38 (cf. A. S. PEASE, *Nat.*, pág. 700).

aquel Líber nacido de Sémele[164], no al Líber que nuestros mayores consagraron, augusta y devotamente, junto con Ceres y Líbera, algo que, gracias a los misterios, puede entenderse lo que significa[165]; pero, como a nuestros hijos los llamamos *liberi*, por eso los hijos de Ceres fueron denominados Líber y Líbera, denominación que sigue observándose en el caso de Líbera, y no así en el de Líber[166]); de ahí también lo de Rómulo, a quien —según piensan algunos— ha de identificarse con Quirino[167]. Como sus espíritus per-

[164] Es decir, Dioniso, hijo de Zeus y de Sémele.

[165] Ceres, Líber y Líbera se corresponden con Deméter, Dioniso y Core, respectivamente; Aulo Postumio dedicó un templo a esta tríada de divinidades en el 493. *Liber* era el nombre del dios itálico de la vegetación y de la naturaleza, casado con *Libera,* en cuyo honor se celebraban los *Liberalia* cada 17 de marzo (la denominación de *Libera* que se aplica a Ariadna en Ovidio, *Fast.* III 512, parece responder a un mero interés literario).

[166] La etimología del plural *liberi* ('hijos') es oscura (cf. A. S. Pease, *Nat.,* pág. 704), aunque A. Ernout, A. Meillet, pág. 255, sugieren su relación con la raíz de *libertas.* Acerca de este pasaje, cf. M. Negri, «*Libera* 'figlia' in Cic. *DND* 2, 62?», *Acme* 38 (1985), 83-85, quien sostiene que la forma verbal *servant* ('sigue observándose') que aparece en el texto tiene como sujeto implícito a los griegos (es decir, a quienes practicaban propiamente los misterios); *Libera* tiene el equivalente griego *Kórē* ('Hija'), circunstancia que no tiene paralelo en el caso de *Liber,* confundido por ello, entre los romanos, con Dioniso; a propósito de estas divinidades, cf. también Varrón, *Antiq. rer. div.,* frag. 93 Cardauns; J. Uría, «Una prohibición verbal mal interpretada en Servio *(Aen.* 4, 58)», *Minerva* 8 (1994), 243-250.

[167] Cf. *Sobre los deberes* III 41. Se trata del dios sabino de la guerra, que luego formó la tríada del panteón romano junto con Júpiter y Marte, asimilándose parcialmente a esta última divinidad; acerca de esta tríada y de su posible origen, cf. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des étrusques,* París, 1966, págs. 147-279, esp. 246-271; respecto al complejo proceso de asimilación entre Rómulo y Quirino (todavía no atestiguado en Enio), cf., por ejemplo, O. Skutsch, «Romulus and Quirinus», *Studia Enniana,* Londres, 1968,

duran y gozan de eternidad, son tenidos en justicia por dioses, por el hecho de ser los mejores y de vivir eternamente.

También gracias a otro razonamiento —y, desde luego, 63
científico— manó una gran multitud de dioses, que, revestidos de apariencia humana, suministraron argumentos a los poetas, pero colmaron la vida de los hombres de todo tipo de supersticiones[168]. Pues bien, este tema lo trató Zenón[169]; después lo desarrollaron, mediante un mayor número de palabras, Cleantes y Crisipo[170]. Resulta que invadió Grecia la antigua creencia de que Cielo[171] fue castrado por su hijo Saturno, y la de que el propio Saturno fue encadenado, a su vez, por su hijo Júpiter.

En cuentos nada piadosos se ha encerrado un razona- 64
miento científico no exento de elegancia, porque lo que pretendieron es que la naturaleza celeste, sumamente elevada y etérea, esto es, ígnea, capaz de criarlo todo por sí misma, careciese de aquella parte corporal que necesita de la conjunción con otro ser para procrear.

Pretendieron, además, que fuera este Saturno el encargado 25
de mantener el curso y la alternancia de los espacios temporales[172] (este dios tiene esa denominación, precisamente, en griego, porque es llamado *Krónos,* que es lo mismo que *khrónos,* esto es, 'espacio de tiempo'). Saturno, por su parte, fue llamado

págs. 130-137 (así como S. Timpanaro, *Gnomon* 42 [1970], 358); G. Radke, «Quirinus. Eine kritische Überprüfung der Überlieferung und ein Versuch», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 17.1 (1981), 276-299.

[168] La interpretación de carácter alegórico tuvo un precedente importante en los comentarios homéricos de Teágenes de Regio (2.ª mitad del s. vi); cf., asimismo, I 36.

[169] *SVF* I 166; II 1067; cf. *Nat.* III 63.

[170] Cf. I 40-41.

[171] Es decir, Urano.

[172] *SVF* II 1091.

así porque 'intentaba saturarse' de años[173], pues se da a entender que solía devorar a los hijos que nacían de él, ya que la edad consume los espacios de tiempo y se colma de los años pasados, sin poder llegar a saciarse. Sin embargo, fue encadenado por Júpiter, para que no sostuviera cursos irregulares y para que se mantuviera sujeto gracias al encadenamiento de los astros[174]. Pero al propio Júpiter, esto es, 'el padre que ayuda'[175] —al que, en los casos oblicuos[176], llamamos Jove, de 'ayudar'— lo llaman los poetas 'padre de las deidades y de los hombres'[177], mientras que nuestros mayores lo llaman 'Óptimo Máximo'. Y,

---

[173] Acerca de las etimologías propuestas en estos parágrafos (64-69), cf. A. S. Pease, *Nat.*, págs. 708-734. En III 62, Cota, reflejando seguramente la opinión del propio Cicerón, censura los procedimientos etimológicos utilizados por Balbo en estos parágrafos (II 66: *paulum primis litteris immutatis;* cf. III 62: *nullum erit nomen quod non possis una littera explicare unde ductum sit),* característicos de la escuela estoica (cf. C. Fresina, *La langue de l'être. Essai sur l'étymologie ancienne*, Münster, 1991, esp. págs. 111-136), aunque a veces esgrimidos parcialmente por el propio Cicerón (cf., por ejemplo, *Div.* II 72, a propósito del término *terripudium),* y que, en cualquier caso, ya se practicaron desde mucho antes (Platón, *Crat.* 414c; *Fedro* 244c); sobre los usos ciceronianos de la 'etimología' *(veriloquium* o, mejor, *notatio,* según *Top.* 35), tan laxos como en cualquier otro autor antiguo —incluido Varrón— si se consideran desde un punto de vista lingüístico, cf. A. Tondini, «Problemi linguistici in Cicerone», en *Ciceroniana,* I 1 (1959), 126-147; F. Cavazza, *Studio su Varrone etimologo e grammatico. La lingua latina come modello di struttura linguistica,* Florencia, 1981, pág. 99; A.-I. Magallón, *La tradición gramatical de* differentia *y* etymologia *hasta Isidoro de Sevilla,* Zaragoza, 1996, págs. 74-80.

[174] Es decir, para que el tiempo (Crono) estuviese delimitado y definido mediante el movimiento de los astros.

[175] Esta falsa etimología, propiciada quizá por la relación establecida popularmente entre *Zeús* y *zên* ('vivir'), se sugiere ya en Enio, *Epich.*, frags. 10-14 W (cf., sin embargo, Varrón, *Ling. Lat.* V 66, donde se propone como origen del teónimo la expresión *dies pater).*

[176] Es decir, fuera del caso nominativo *(casus rectus).*

[177] Cf. II 4.

desde luego, antes 'Óptimo' —esto es, sumo benefactor— que 'Máximo', ya que el hecho de aprovechar a todos resulta más grandioso y, a buen seguro, más de agradecer, que el de poseer grandes recursos.

Por tanto, es a éste al que se refiere Enio —como antes 65
dije— al decir eso de «mira esta elevada blancura, a la que todos invocan como Júpiter»[178] (más abiertamente que en otro lugar este mismo[179]: «con todas mis entrañas lo maldeciré, por aquello que reluce, sea lo que sea»[180]). A éste es al que nombran también nuestros augures cuando dicen 'refulgente y tonante Júpiter', porque están diciendo 'refulgente y tonante el cielo[181]'. Eurípides, por su parte, entre otras muchas cosas ilustres, dijo esto tan breve[182]:

---

[178] Cf. II 4.

[179] Enio, según entendemos; no obstante, cf. A. S. Pease, *Nat.*, pág. 714, donde se sugiere el nombre de Tiestes.

[180] Cf. Enio, *Inc.*, frag. 342 J; la interpretación sintáctica que ha de darse al fragmento *(cui quod in me est exsecrabor hoc quod lucet quicquid est),* cuyo contexto original se desconoce (no obstante, cf. *Tusc.* I 107, donde se alude a las terribles maldiciones dirigidas por Tiestes hacia su hermano Atreo), es difícil de precisar. Acerca de la posible función de *cui* y de los significados que cabe asignar al verbo *exsecror,* cf. A. S. Pease, *Nat.*, pág. 714. En cualquier caso, parece claro que la expresión *hoc quod lucet* —que es la que justifica, propiamente, la cita ciceroniana— ha de referirse al cielo (a propósito del siguiente *quicquid est,* cf., por ejemplo, Virgilio, *Eneida* IV 576-577). También se ha pensado en la posibilidad —menos verosímil a nuestro juicio— de que *quod in me est* (cf. III 15) fuera un complemento directo en el texto original, a la vista de pasajes como Livio, X 28, 18; XXX 20, 7. Una tercera interpretación cabría proponer, asimismo, al considerar el testimonio de Epicarmo transmitido por Varrón, *Ling. Lat.* V 59 (cf. Enio, *Sat.*, frags. 37 y 38 Courtney, a propósito de la equiparación entre *sol, ignis* y *mens).*

[181] Acerca de esta expresión, cf. H. Le Bourdellès, *«Pluit - tonat», Revue des Études Latines* 44 (1966), 377-406.

[182] Cf. Eurípides, frag. 941 N²; la traducción del pasaje es, probablemente, ciceroniana (frag. 44 Bl., 9 Soub.); testimonios similares les son atribuidos a Zenón y a Crisipo en I 36 y 40, respectivamente.

ves el éter sublime, difuso e ilimitado,
que abraza la tierra en tierno rodeo:
tenlo por la suma deidad, considéralo Júpiter.

26 66 El aire por su parte —interpuesto entre el mar y el cielo, según sostienen los estoicos— está consagrado con el nombre de Juno, que es la hermana y la esposa de Júpiter[183], ya que no sólo guarda similitud con el éter, sino que está además en absoluta unión con él[184]. Por lo demás, hicieron al aire femenino y se lo asignaron a Juno, ya que no hay nada más muelle que él. No obstante, creo que Juno fue denominada así a partir de 'ayudar'...[185]. Quedaban el agua y la tierra para que los tres reinos estuviesen repartidos, con arreglo a aquello que dicen los cuentos[186]. Por tanto, se le dio a Neptuno —hermano de Júpiter, según pretendemos— el segundo reino en su conjunto, el marítimo, y su nombre es el resultado de un alargamiento: como Portuno a partir de 'puerta', así Neptuno a partir de 'nadar'[187], con las primeras

[183] *SVF* II 1075; cf. HOMERO, *Il.* XVI 432.

[184] Cf. PLATÓN, *Crat.* 404c; la vinculación entre el sustantivo *aḗr* y el nombre de Hera, que carece de fundamento etimológico, la establecieron ya, probablemente, presocráticos como Parménides y Empédocles; respecto a los posibles significados de esta concreta alusión al amor entre Zeus y Hera, según la peculiar interpretación de Crisipo, cf. *SVF* II 1071-1074; M. L. WEST, *The Orphic poems,* Oxford, 1998 [1983], págs. 241-242.

[185] Cf. VARRÓN, *Ling. Lat.* V 67 *(quod una iuvat cum Iove),* 69 *(ab iuvando);* en realidad, el teónimo *Iuno* parece estar relacionado más bien con *iunix, iuvencus,* etc.

[186] Es decir, los reinos de Zeus, Posidón y Hades (cf. HOMERO, *Il.* XV 187-193).

[187] Lat. *Neptunus a nando* (cf., no obstante, VARRÓN, *Ling. Lat.* V 72: *quod mare terras obnubit);* sobre la posible relación de este teónimo con una raíz **neptu-* ('humedad'), cf. A. ERNOUT, A. MEILLET, pág. 438, s. v. *Neptunus.*

letras un poco cambiadas[188]. Por lo demás, toda la extensión natural propia de la tierra se le entregó al padre Dite, que es 'rico' —como entre los griegos *Ploútōn*—, ya que todo vuelve a la tierra y todo tiene su origen en ella[189]. Dicen que con él está casada Prosérpina[190] (esta denominación es de los griegos, porque a ella es a la que se denomina en griego *Persephónē),* que es, según pretenden, la semilla de las cosechas, y a quien, una vez oculta, busca su madre, según dan a entender.

Por otra parte, su madre, como encargada de 'traer' las 67 cosechas, es 'Ceres', como 'traerás'[191], con la primera letra cambiada; de la misma manera, casualmente, que los griegos, pues ellos también la denominaron *Dēmḗtēr,* como si fuera *gê mḗtēr*[192]. Además, quien 'desarrollaba grandes empresas' era Mavorte[193], mientras que Minerva, por su parte, era la que 'hacía disminuir' o la que 'amenazaba'[194].

[188] Lat. *Dis pater* (el adjetivo *dis,* al igual que *dives,* significa 'rico'). Acerca de la última idea expresada, cf. *Div.* I 131.

[189] Un recurso similar *(commutatio litterarum)* se observa, por ejemplo, en VARRÓN, *Ling. Lat.* V 79; VI 83.

[190] Cf. VARRÓN, *Ling. Lat.* V 68 *(ut serpens, proserpere).*

[191] Cf. VARRÓN, *Ling. Lat.* V 64, quien remite para esta etimología a la autoridad de Enio (cf. *Epich.*, frag. 6 W); se juega, en este caso, con la similitud fónica existente entre el nominativo *Ceres* y el futuro verbal *geres;* el teónimo, no obstante, podría estar relacionado más bien con *creare* y *crescere* (cf. SERVIO, a propósito de *Geórgicas* I 7: *Ceres a creando dicta).*

[192] Es decir, 'tierra madre'; PLATÓN, *Crat.* 404b, derivaba 'Deméter' de *dídōmi* ('dar') y *mḗtēr* ('madre').

[193] Lat. *qui magna verteret Mavors* (cf. VARRÓN, *Ling. Lat.* V 73: *quod maribus in bello praeest);* hoy se tiende, sin embargo, a no hacer derivar *Mars* ('Marte') de *Mavors* (cf. G. RADKE, *Die Götter Altitaliens,* 2.ª ed., Münster, 1979 [1965], págs. 199-205; U. BLANK-SANGMEISTER, pág. 395, n. 297; una discusión de las etimologías propuestas para este teónimo puede consultarse en G. FONTANA, Ager. *Estudio etimológico y funcional sobre Marte y Voltumna,* Zaragoza, 1992).

[194] Lat. *vel minueret* (en referencia, según cabe entender, al poder de los enemigos, aunque caben otras interpretaciones para esta etimología)

27 Y, como el principio y el final eran de máxima importancia en todos los asuntos, quisieron que, cuando se procediese a un sacrificio, el primero en importancia fuera Jano, nombre sacado de 'pasar', por lo que las transiciones de acceso se denominan 'pasajes' y las aberturas en los umbrales de las moradas profanas se denominan 'pasos'[195]. En cuanto a la denominación de Vesta, procede de los griegos (porque ésta es la que ellos llaman *Hestía);* por lo demás, su poder está restringido a los altares y a los hogares; en consecuencia, toda imprecación y todo sacrificio se produce, en el caso de esta diosa, al final[196], ya que es la encargada de custodiar las cosas más recónditas.

68 Y no distan mucho de esta atribución los dioses 'Penates', nombre sacado de 'víveres' (porque víveres son todo aquello que nutre a los hombres), o del hecho de que tienen su sede 'en lo profundo', por lo que los poetas también los llaman 'habitantes de la profundidad'[197]. La denominación de Apolo es ya griega. Pretenden que éste es el sol, mientras que, según piensan, Diana ha de identificarse con la luna[198]; y es que se llama 'sol' bien porque 'sólo él' es así de grande

---

vel minaretur (en relación con este segundo significado, cf. gr. *mēnýein*, 'revelar', pronunciado, probablemente, de forma itacística; la segunda etimología propuesta se recogerá, asimismo, en el *De etymis deorum* de Cornificio Longo, frag. 7 Funaioli). El nombre de Minerva podría estar relacionado etimológicamente con la raíz de *mens, moneo,* etc., como apunta G. Radke, págs. 217-219.

[195] En el pasaje se pone en relación el teónimo *Ianus (ab eundo)* con los sustantivos *iani* y *ianuae,* respectivamente.

[196] Cf., no obstante, Ovidio, *Fast.* VI 298-303. A propósito de este teónimo, puede consultarse G. Radke, págs. 320-335, esp. 322.

[197] En el pasaje se pone en relación el término *Penates* con *penus* y con *penitus,* respectivamente.

[198] Acerca de Apolo y de su vinculación con el orden existente entre los fenómenos celestes, así como en torno al origen de su denominación, cf., por ejemplo, Platón, *Crat.* 405cd.

entre todos los astros, o bien porque, una vez ha surgido, al quedar todo oscurecido, aparece 'sólo él'[199]. La luna ha recibido su denominación a partir de 'lucir', porque se la identifica con Lucina; y es que, de la misma manera que entre los griegos se invoca a Diana en su condición de 'Lucífera', así entre los nuestros se invoca a 'Juno Lucina' en el momento del parto[200]. A esta misma Diana se la llama 'omnívaga', no a partir de 'perseguir cazando', sino porque se la cuenta entre las siete 'vagabundas', por así decirlo[201].

A Diana se la llama así porque era capaz de producir, 69
aun siendo de noche, una especie de 'día'. Por otra parte, es invitada a asistir a los partos, ya que éstos se producen tras siete —alguna vez[202]— o tras nueve cursos de luna —como es lo más frecuente[203]—, cursos que se denominan 'meses',

---

[199] Cf. Varrón, *Ling. Lat.* V 68 *(quod solus ita lucet).* En realidad, la raíz del término parece estar relacionada con el gr. *hḗlios.*

[200] Cf. Varrón, *Ling. Lat.* V 68 *(quod sola lucet noctu),* 69. Acerca de la relación establecida en la religión romana, en época arcaica, entre Juno y Luna, muy anterior a la asimilación de Luna y Hécate, cf. J. Rabinowitz, «Underneath the moon: Hekate and Luna», *Latomus* 56 (1997), 534-543.

[201] En referencia al sol, a la luna —con la que se identificaba a Diana— y a los cinco planetas conocidos por entonces, concebidos como astros 'errantes' (cf. I 34); se desautoriza así a quienes ponían a Diana en relación con la caza *(a venando).*

[202] Como sucedió en el caso de su propia hija Tulia, madre de un sietemesino (cf. *Cartas a Ático* X 18, 1).

[203] El embarazo de la mujer dura, por término medio, cuarenta semanas (unos 280 días, desde el inicio de la última menstruación hasta el comienzo del parto); acerca de los testimonios antiguos que aluden a un transcurso de 'diez meses' (Plauto, *Stich.* 159; Terencio, *Ad.* 691; Cicerón, *Pro Cluent.* 35; *Top.* 44; Virgilio, *Bucólicas* IV 61; Ovidio, *Met.* IX 286; *Fast.* I 33, etc.), ya sea por seguir la tradición griega (cf., por ejemplo, Heródoto, VI 63), por contar meses lunares sidéreos —o periódicos— de *c.* 27,3 días (cf. W. Clausen, *A commentary on Virgil,*

ya que comprenden 'espacios medidos'[204]. Y muy atinado está Timeo[205], como en otros muchos casos, quien, después de decir en su historia que la misma noche durante la que había nacido Alejandro se incendió el templo de Diana en Éfeso[206], añadió que no había que admirarse de ello lo más mínimo, ya que Diana se había ausentado de su casa por querer estar presente en el parto de Olimpiade. Por otra parte, a la diosa que 'venía' a todos los asuntos la denominaron los nuestros[207] 'Venus', y es que más bien procede 'belleza' de Venus que Venus de 'belleza'[208].

Eclogues, Oxford, 1995 [1994], pág. 144), o bien por aplicar el cómputo inclusivo a los nueve meses lunares sinódicos, de *c.* 29,5 días (equiparables por tanto, en duración, a los solares), cf. A. S. PEASE, *Nat.*, págs. 731-732; A. RUIZ DE ELVIRA, «Problemas del calendario romano», *Cuadernos de Filología Clásica* 11 (1976), 9-17, esp. 17. La duración de la gestación —cuya delimitación precisa también era relevante desde el punto de vista jurídico-legal, en los pleitos de paternidad— interesó ya a Pitágoras, quien aplicaba al efecto consideraciones de carácter armónico (cf., asimismo, HIPÓCRATES, *Reg.* I 8, 2), distinguiendo entre embarazos de siete meses (con parto a los 210 días [6+8+9+12 x 6]) y de diez meses (con parto a los 274 días, distinguiendo periodos de unos cuarenta días en la formación paulatina del feto; cf. CENSORINO, *De die natali* 9 y 11); el tema también interesó a Varrón (al respecto, cf. Y. LEHMANN, *Varron théologien et philosophe romain*, Bruselas, 1997, págs. 310-314).

[204] Al respecto cf., asimismo, VARRÓN, *Ling. Lat.* VI 10, donde se remite al gr. *mḗnē*, 'luna'.

[205] Timeo de Tauromenio (Taormina, Sicilia; *c.* 356-260) fue un historiador griego de tendencia estoica; acerca de su obra, bien conocida por Cicerón, cf. L. PEARSON, *The Greek historians of the West. Timaeus and his predecessors*, Atlanta, 1987.

[206] Por orden de Heróstrato, en el 356; cf. *Div.* I 47.

[207] Es decir, los estoicos.

[208] Lat. *ex ea potius venustas quam Venus ex venustate;* respecto a la etimología de Venus, cf. asimismo VARRÓN, *Ling. Lat.* V 61 *(vincire, vincere);* VI 16, 20 *(vinum).*

Por tanto, ¿veis cómo, a partir de unos hechos científicos, 70 28
descubiertos de una manera correcta y provechosa, nuestra razón se ha ido desviando hacia unos dioses imaginarios y ficticios? Esta circunstancia engendró creencias falsas, confusa desorientación y una superstición propia casi de ancianas. Y es que conocemos la forma de los dioses, su edad, su vestimenta y su adorno, además de sus linajes, sus bodas y sus parentescos[209], y en todo ello se ha establecido parangón con la debilidad humana, pues también se nos presentan con el espíritu perturbado... Hemos oído de sus caprichos, de sus enfermedades y de sus airados enfados; y por cierto que —según refieren los cuentos— tampoco estuvieron al margen de guerras y combates, y no sólo como en Homero, cuando defendían a dos ejércitos contrarios, estando unos dioses de cada parte[210], sino también como cuando emprendieron sus propias guerras contra los Titanes y los Gigantes. Este tipo de cosas se dicen y se creen de una manera muy necia, rebosan futilidad y una absoluta ligereza.

No obstante, aunque se desprecien y se repudien cuentos 71
como ésos, podrá entenderse así quiénes y cómo son los dioses que se difunden a través de cada naturaleza —Ceres a través de la tierra, Neptuno a través del mar, y otros dioses a través de otras cosas[211]—, así como la denominación con que la costumbre se ha referido a ellos. Éstos son los dioses a los que debemos venerar y rendir culto. Por lo demás, el mejor culto a los dioses —así como el más casto, devoto y lleno de piedad— consiste en venerarlos con mente y con voz siempre puras, íntegras e irreprochables. Y es que no

---

[209] Cf. I 81 y 42, respectivamente.

[210] Cf., por ejemplo, *Il.* XX 4-40, 67-74.

[211] *SVF* II 1080; se alude así a la idea, esencial en el pensamiento estoico, de la inmanencia divina.

sólo los filósofos, sino también nuestros mayores separaron la superstición de la religión[212].

72 Pues, quienes durante días enteros hacían preces e inmolaciones para que sus hijos sobrevivieran, fueron llamados 'supersticiosos', una denominación que se extendió después mucho más[213]. Por otra parte, a quienes volvían a tratar con diligencia y —por así decirlo— 'releían' todo lo referente al culto a los dioses, se les llamó 'religiosos', de 'releer' (como 'elegantes' de 'elegir', 'diligentes' de 'mostrar diligencia' e 'inteligentes' de 'mostrar inteligencia', porque en todas estas palabras se alberga el mismo sentido de 'recoger' que se halla presente en 'religioso'[214]). Así es como,

[212] Cf. I 45, 117; *Div.* I 7. Acerca del concepto romano de *superstitio*, en general, cf., por ejemplo, S. Calderone, «*Superstitio*», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I 2 (1972), 377-396.

[213] Es decir, sirvió para designar muchos más significados. En este pasaje se relaciona el significado del adjetivo *superstites* (pl.) con el del sustantivo *superstitio*, de acuerdo, posiblemente, con una etimología popular, según consideran A. Ernout, A. Meillet, págs. 653-654.

[214] Todo parece indicar que no siempre se puso el término *religio* en relación con el verbo *legere*, sino que, en ocasiones, se asoció más bien con el verbo *ligare*, 'atar' (como parecen sugerir Lucrecio, I 931-932; Livio, V 23, 10; el verbo tenía un sentido abstracto o figurado desde su origen indoeuropeo, según indica A. Bernabé, «Latín *ligare*, hetita *link-*, *lingai-* y los verbos de 'atar' en indoeuropeo», *Cuadernos de Filología Clásica* 20, 1986-1987 [= *Homenaje al Profesor Lisardo Rubio Fernández*, I], págs. 77-83); sobre la cuestión, en general, cf. É. Benveniste, «Religión y superstición», *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas, I: Economía, parentesco, sociedad; II: Poder, derecho, religión*, colab. J. Lallot, tr. M. Armiño, rev. y notas J. Siles, Madrid, 1983 [= *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, 1969], págs. 397-406; G. Lieberg, «Considerazioni sull'etimologia e sul significato di *religio*», *RFIC* 102 (1974), 34-57, esp. 57, quienes consideran auténtica la etimología defendida aquí por Cicerón (*relegere*, formado sobre *legere*, como expresión de la *diligentia* puesta en el culto, opuesta a la *neglegentia deorum* que el autor denuncia; cabe aducir, asimismo, el antiguo

en el caso de 'supersticioso' y de 'religioso', se llegó a la denominación de un vicio por un lado, y a la de un elogio por el otro[215]. Y me parece que he mostrado, suficientemente, no sólo que los dioses existen, sino también cómo son.

Pruebas de que los dioses gobiernan el cosmos (73-153). Introducción

Lo siguiente consiste en enseñar que 73 29
el mundo se administra mediante la providencia divina. Es un tema bastante amplio, y que ya ha sido asediado por los vuestros, Cota, así que no es de extrañar que todo mi enfrentamiento sea en vuestra contra. Pues vosotros, Veleyo, apenas conocéis cómo se dice cada cosa, porque sólo leéis lo vuestro, sólo amáis lo vuestro y condenáis a los demás sin conocer su causa, como hiciste tú, precisamente, al decir en el día de ayer que Pronoia (esto es, Providencia) es presentada por los estoicos como una 'anciana agorera'[216]. Dijiste esto tan equivocadamente por estimar que ellos representan la providencia como una especie de

carmen citado por Gelio, IV 9, 1: *religentem esse oportet, religiosus ne fuas).* Todo este pasaje fue muy leído y comentado durante la antigüedad tardía (Lactancio [cf. *Inst.* IV 28], S. Agustín, S. Isidoro, etc.), como muestra P. Busdraghi, «Il *De natura deorum* di Cicerone e Nonio Marcello», en *Studi Noniani*, V, Génova, 1978, págs. 7-37, esp. 25-31.

[215] La posibilidad de que el significado de *superstitio* (cf. *super-stare*, 'estar por encima', ya sea 'por encima de lo humano y común', como quien supervisa, o, en sentido negativo, 'por encima de lo lógico y necesario', es decir, actuando de una manera superflua) se polarizase frente al de *religio*, pasando de tener el primero de los sentidos indicados (cf., por ejemplo, Homero, *Il.* II 485; para el caso latino cf. *Div.* I 66; II 115, y, en cierto modo, el controvertido testimonio de *De dom.* 105) a tener el segundo, fue apuntada por É. Benveniste, *Revue des Études Latines* 16 (1938), 35.

[216] Cf. I 18; esta referencia temporal, como la recogida en III 18, es vestigio de un primer plan ciceroniano, luego abandonado, según el cual el diálogo había de desarrollarse en el transcurso de varios días.

diosa singular, que gobierna y dirige el mundo en su conjunto.

74 Pero esta afirmación es incompleta. Del mismo modo que, si alguien dijera que el Estado de los atenienses se dirige 'mediante el Consejo', faltaría lo de 'del Areópago', así, cuando decimos que el mundo se administra mediante la providencia, has de considerar que falta 'de los dioses', y estimar, por otra parte, que es así como se dice plena y perfectamente: el mundo se administra mediante la providencia de los dioses. Por tanto, no queráis malgastar esa sal vuestra, de la que vuestra cuna carece[217], en burlaros de nosotros... ¡Y por Hércules que, si me escuchaseis, ni siquiera lo intentaríais! No está bien, no os es dado, no podéis. Y, en realidad, no va esto contra ti en particular, que has conseguido refinarte gracias a las costumbres de tu casa y a una educación propia de nuestros paisanos, sino contra el resto de vosotros, y muy especialmente contra el que parió esas ideas, un hombre privado de arte y de letras, que a todos insultaba, privado de toda agudeza, así como de autoridad y de sentido del humor.

30 75 Lo que digo, por tanto, es que el mundo y el conjunto de sus partes fueron establecidos en el inicio —y son administrados en todo momento— mediante la providencia divina[218]. Los nuestros dividen por lo general esta discusión en tres partes. La primera de ellas se deriva del razonamiento que enseña que los dioses existen[219]; concedido lo cual, ha de reconocerse que el mundo se administra gracias a la deliberación de éstos. La segunda es, a su vez, la que enseña

[217] Lat. *vestra natio*, es decir, Epicuro, según cabe entender (cf. II 46; así se desprende también del uso de *peperit*, 'parió', que se documenta poco después).

[218] Cf. *Div.* I 117; PLATÓN, *Leyes* 903b.

[219] Cf. II 76-80.

que todas las cosas se hallan sometidas a una naturaleza provista de sensación, y que esta naturaleza lo controla todo de la manera más hermosa posible[220]; establecido esto, lo que se sigue es que tal naturaleza se generó a partir de unos principios provistos de espíritu[221]. El tercer tema se deriva de la admiración que producen los fenómenos celestes y los terrestres[222].

Los dioses existen y su carácter es providente

Por tanto, o bien ha de negarse, para empezar, la existencia de los dioses —como la niegan, en cierto sentido, Demócrito al introducir sus representaciones y Epicuro sus imágenes[223]—, o, quienes conceden que los dioses existen, han de reconocer que éstos hacen algo y que ese algo es de un carácter ilustre. Por lo demás, no hay nada más ilustre que el gobierno del mundo; por tanto, es gobernado mediante la deliberación de los dioses. Pues, si fuera de otro modo, sería necesario, ciertamente, que existiera algo mejor que la divinidad, y dotado de mayor fuerza (lo que quiera que fuese: una naturaleza desprovista de espíritu, o bien la necesidad, la cual, impulsada mediante un poder muy grande, sería capaz de realizar esas obras hermosísimas que vemos[224]). 76

[220] Cf. II 81-90.

[221] Se alude así a los *spermatikoì lógoi* de la teoría estoica, causantes de la periódica regeneración del mundo que se produce después de cada *conflagratio* o *exustio* (cf. II 118).

[222] Cf. II 91-153.

[223] *Simulacra* e *imagines*, respectivamente (cf. I 29, 49, 73); en ambos casos se traduce el término griego *eídōla;* Cota ya había acusado a los epicúreos en I 123 —de acuerdo con las opiniones de Posidonio— de negar la existencia de los dioses.

[224] A través de su propio poder, por tanto; al respecto cf. A. S. PEASE, *Nat.*, pág. 746.

77 La naturaleza divina no sería, por tanto, omnipotente y excelente, si resulta que se halla sometida a la necesidad, o que está sometida a la naturaleza, mediante la que se rigen cielo, mares y tierras. Por lo demás, no hay nada más eminente que la divinidad; por tanto, ella será, necesariamente, la que dirige el mundo; por tanto, la divinidad no obedece ni está sometida a naturaleza alguna; luego es ella, precisamente, la que dirige la naturaleza en su conjunto. En efecto, si concedemos que los dioses son inteligentes, estamos concediendo también que son providentes, y que lo son, además, de las cosas más importantes; luego ¿acaso ignoran qué cosas son las más importantes y cómo han de ser tratadas y salvaguardadas?, ¿o acaso es que no tienen poder para afrontar la ejecución de tan grandes cosas? Mas ignorar las cosas es algo ajeno a la naturaleza de los dioses, y la dificultad para afrontar su propio oficio, a causa de la debilidad, no se corresponde ni lo más mínimo con la majestad propia de los dioses; de donde se deduce aquello que queríamos: que el mundo se administra mediante la providencia divina.

31 78 Pero es necesario, siendo que los dioses existen (si es que existen, como ciertamente ocurre), que estén provistos de espíritu, y no sólo que estén provistos de espíritu, sino también que sean poseedores de razón y que, en virtud de una especie de acuerdo social como el que se da entre los habitantes de una ciudad, estén unidos entre sí, dirigiendo el único mundo existente como si fuera el Estado o la ciudad de una comunidad[225].

79 Lo que se sigue es que existe en ellos la misma razón que en el género humano, que existe un mismo criterio de verdad en ambas partes y una misma ley, basada en la preferencia por

[225] *SVF* II 1127; cf. II 154; *Leyes* I 23; *Del supremo bien y del supremo mal* III 64; este mundo único de los estoicos contrasta, naturalmente, con la existencia de innumerables mundos postulada por los epicúreos (cf. I 53).

lo recto y en el rechazo de lo perverso[226]. De donde se deduce que también la prudencia y la mente les han llegado a los hombres procedentes de los dioses (así es como, por decisión de nuestros mayores, se hizo consagración y dedicatoria pública de Mente, de Confianza, de Valor y de Concordia[227]; ¿quién va a negar que éstas se encuentran en la divinidad, siendo que veneramos sus augustas y sagradas representaciones? Y, si la mente, la confianza, la virtud y la concordia residen en el género humano, ¿de dónde pudieron éstas descender a la tierra, sino de los de arriba[228]?), y, ya que hay en nosotros discernimiento, razón y prudencia, necesariamente tendrán los dioses esto mismo en mayor grado, y no sólo lo tendrán, sino que incluso se servirán de ello en los asuntos de mayor importancia y trascendencia.

Por lo demás, no existe nada más importante o mejor 80
que el mundo; luego necesariamente se administrará mediante la deliberación y la providencia de los dioses. Finalmente, una vez hemos enseñado de manera suficiente que aquéllos, cuya insigne fuerza e ilustre faz vemos, son dioses (me refiero al sol, a la luna y a las estrellas —a las que vagan y a las que no van errantes—, al cielo, al mundo mismo y a la gran cantidad de seres que se albergan en el conjunto del mundo, para utilidad y provecho del género humano), se deduce que todo se dirige mediante la mente y la prudencia divinas. Y, al menos sobre aquella primera parte, se ha dicho ya lo suficiente.

[226] Cf. I 36; *Leyes* I 18.

[227] Cf. II 61.

[228] Es decir, desde los astros, a los que se considera de condición divina (cf. *Rep.* VI 15; *Tusc.* I 66; *Sobre los deberes* III 44; A. S. Pease, *Nat.*, pág. 750).

Todo tiene un origen provisto de espíritu

32 81 Debo enseñar, seguidamente, que todas las cosas están sometidas a la naturaleza, y que ella es quien las dirige con suma hermosura[229]. Pero antes hay que explicar, de manera breve, qué es la propia naturaleza, para que pueda entenderse con mayor facilidad aquello que queremos enseñar. Resulta que unos estiman que la naturaleza es una especie de fuerza irracional que provoca movimientos de carácter necesario en los cuerpos[230]. Otros estiman, sin embargo, que se trata de una fuerza partícipe de razón y de orden, que procede metódicamente y que pone de manifiesto lo que realiza en beneficio de cada cosa, así como aquello que persigue; ningún arte, ninguna habilidad manual, ningún artesano puede alcanzar su destreza al intentar imitarla. Y es que es tan grande la fuerza de una semilla que, por muy diminuta que sea, si ésta llega a caer sobre una naturaleza que la acoja y le dé cabida —obteniendo, además, materia mediante la que poder alimentarse y crecer—, es capaz de conformar y de crear aquel ser que corresponde a su respectiva especie[231], de manera que una parte de tales seres se limita a alimentarse a través de sus vástagos[232], mientras que la otra puede, además, moverse, experimentar sensaciones y apetitos, y hasta criar —a partir de sí misma— seres similares a sí misma.

[229] Se trata del segundo de los tres temas enunciados en II 75.

[230] Podría hacerse referencia así a las doctrinas de Estratón (I 35), y, en cierto modo, a las de los epicúreos, opuestas en este terreno a las estoicas (cf. II 57; III 27).

[231] Cf. II 41, 121.

[232] Cf., no obstante, ARISTÓTELES, *Phys.* 261a15-17, donde se alude a la existencia de animales que, al igual que las plantas, no están dotados de movilidad.

Hay, por lo demás, quienes todo lo incluyen bajo el 82
nombre de 'naturaleza', como Epicuro, quien hace la siguiente división[233]: la naturaleza de cuanto existe la constituyen los cuerpos, el vacío y los accidentes[234]. Sin embargo, cuando nosotros decimos que el mundo se sustenta y se administra gracias a la naturaleza, no queremos decir que lo haga como si fuera un terrón, un trozo de piedra o algo así, sin ningún principio natural de cohesión; más bien lo hace como un árbol o un ser vivo, en los que no se ofrece arbitrariedad alguna, sino más bien orden y una cierta similitud con el arte.

Pues, si aquello que se mantiene sobre sus vástagos por 83 33
obra de la tierra posee vida y vigor gracias al arte de la naturaleza, la propia tierra ha de mantenerse, ciertamente, en virtud de esa misma fuerza, gracias al arte de la naturaleza, puesto que, cargada de semillas, todo lo engendra y hace salir de sí misma, alimenta y hace crecer los vástagos con su abrazo, y hasta ella se alimenta, a su vez, de las naturalezas del exterior que se encuentran en un lugar más elevado que ella. Y, mediante las exhalaciones de esta misma tierra, se alimentan el aire, el éter y todo lo que está por arriba. Así que, si la tierra se mantiene y alcanza su vigor gracias a la naturaleza, el mismo razonamiento ha de aplicarse al resto del mundo, porque los vástagos están adheridos a la tierra, los seres vivos, por su parte, se sustentan gracias a la aspiración de aire, y el propio aire 've' con nosotros, 'oye' con nosotros y 'resuena' con nosotros, porque nada de esto puede darse sin

[233] Cf. *Epist. ad Herod.* 39-40.

[234] Gr. *symptṓmata* o *symbebēkóta (accidentia);* es decir, los movimientos que realizan los átomos *(corpora)* a través del vacío *(inane),* hasta que se produce el choque entre ellos y, como consecuencia de éste, el surgimiento de los seres (cf. LUCRECIO, I 445-446, donde se indica que, *praeter inane et corpora,* no cabe la existencia de una tercera naturaleza).

él[235]. Es más, incluso se mueve con nosotros, porque, por donde quiera que vamos o nos movemos, casi parece dejar sitio y apartarse.

84 Las cosas que hacen que la naturaleza del mundo sea de carácter compacto y unitario son éstas: las que se desplazan hacia el centro del mundo —que es su sede más profunda[236]—, las que se desplazan desde el centro hacia arriba, y las que lo hacen en torno al centro, mediante un giro circular[237]. Y, siendo cuatro los tipos de cuerpos, la naturaleza del mundo mantiene su continuidad gracias a la alternancia de éstos, pues el agua se origina de la tierra, el aire del agua, y el éter del aire; y después, a su vez, lo contrario: del éter el aire, de ahí el agua, y del agua la tierra, que es lo que está más abajo. De modo que la conjunción existente entre las partes del mundo se basa en el fluir de estas naturalezas —de las cuales todo se compone— hacia arriba, hacia abajo, hacia delante y hacia atrás.

85 Esta conjunción poseerá necesariamente, de manera imperecedera, el mismo ornato que vemos, o, al menos, de manera muy duradera, extendiéndose durante un periodo de tiempo largo y casi inconmensurable[238]. Sea una cosa o la otra, se sigue que el mundo se administra mediante la naturaleza, porque ¿acaso hay formación naval, instrucción de ejército

[235] Cf. Gelio, V 16, donde se mencionan las teorías acerca del funcionamiento de la vista propuestas por estoicos *(emissio radiorum ex oculis, aeris intentio),* epicúreos y platónicos; acerca de todo este pasaje, inspirado, probablemente, en Posidonio, cf. K. Praechter, «Cicero, *De natura deorum* 2, 33, 83», *Hermes* 48 (1913), 315-318.

[236] Cf. II 116; *Tusc.* V 69.

[237] Son tres, por tanto, los tipos de movimiento que caracterizan a los elementos: hacia abajo, a consecuencia del peso (tierra y agua), hacia arriba (aire y fuego) y circular (éter); al respecto, cf. asimismo II 44.

[238] Se alude así a la *diakósmēsis,* es decir, al equilibrio armónico existente entre los cuatro elementos.

o —para traer a colación de nuevo lo que la naturaleza realiza— plantación de vid o de árbol, hay, en fin, figura de ser vivo o conformación de miembros que manifieste tan gran destreza natural como el propio mundo? Por tanto, o no hay nada que se dirija mediante una naturaleza dotada de sensación, o ha de reconocerse que así es como lo hace el mundo.

Efectivamente, ¿cómo puede el propio mundo, que al- 86
berga al conjunto de los restantes seres naturales y sus semillas, no administrarse mediante la naturaleza? Si alguien, por ejemplo, dijera que los dientes o el vello surgen gracias a la naturaleza, pero que el propio hombre —en cuyo provecho surgen tales cosas— no existe gracias a ella, no estaría entendiendo que las cosas que producen algo a partir de sí mismas tienen una naturaleza más perfecta que las que son producidas a partir de ellas.

Por lo demás, el mundo es el sembrador de todas aquellas 34
cosas que se administran mediante la naturaleza, es su plantador, su padre —por decirlo así—, su instigador y alimentador. Todas las cosas las nutre y mantiene, como si fueran sus miembros y partes. Pero, si las partes del mundo se administran mediante la naturaleza, el propio mundo lo hará necesariamente así. Desde luego, su manera de administrar no alberga en sí nada reprochable, porque se creó lo mejor que pudo crearse a partir de los seres naturales que ya existían[239].

Por consiguiente, que alguien nos enseñe cómo pudo 87
haber sido mejor... Pero nadie lo enseñará jamás, y, si alguien quisiera corregir algo, o lo hará peor, o estará echando en falta algo que no pudo llegar a darse.

[239] La idea de que la materia no es perfecta —circunstancia que impide, a su vez, que sea perfecto cuanto con ella se construye— es de corte platónico (cf. *Tim.* 30a; Cicerón, *Tim.* 9).

Pero, si todas las partes del mundo se han establecido de manera que no podrían ser mejores para el uso o más hermosas para la contemplación, veamos si son cosas fortuitas o, más bien, cosas dispuestas de manera que no habrían podido reunirse en absoluto de no ser gracias al sentido regulador propio de una divina providencia. Por tanto, si es mejor lo que se ha llevado a término mediante la naturaleza que aquello que lo hizo mediante el arte, y si el arte no crea cosa alguna sin aplicar la razón, tampoco la naturaleza ha de considerarse privada de razón. Por tanto, ¿cómo puede ser lógico suponer, cuando se ve una escultura o una pintura, que se ha aplicado un arte, no poner en duda, cuando se ve a lo lejos el curso de un navío, que éste se mueve gracias a un cálculo y a un arte, o entender, cuando se examina un reloj de sol o de agua[240], que las horas se reflejan gracias a un arte y no por casualidad, pero pensar que el mundo, que comprende estas artes precisamente, y a sus artífices, y a todas las cosas juntas, no participa de discernimiento y de razón?

88 Y es que, si alguien llevara a Escitia o a Britania aquella esfera que realizó recientemente nuestro íntimo amigo Posidonio, cuyos giros realizan por separado —tanto en el caso del sol, como en el de la luna y en el de las cinco estrellas errantes— lo mismo que se realiza en el cielo cada día y cada noche[241], ¿quién pondría en duda, en aquel país de bárbaros, que esa esfera entraña un cálculo perfecto?

Éstos, sin embargo[242], dudan acerca del mundo, a partir del cual todo se origina y todo se crea; dudan de si el propio mundo se ha realizado por casualidad, mediante algún tipo de necesidad, o mediante una razón y una mente de carácter divino, y consideran que ha tenido más mérito Arquímedes al representar los giros de la esfera que la naturaleza al realizarlos[243]. ¡Y eso que son cosas terminadas con una destreza muchas veces superior a la que ofrecen esas réplicas[244]! 35

Es como aquel pastor de la obra de Acio, que nunca había visto una nave con anterioridad. Cuando divisó a lo lejos, desde el monte, el divino e insólito vehículo de los ar- 89

[240] Es decir, un cuadrante solar *(solarium,* gr. *hēliastḗrion)* o una clepsidra; ambos utensilios fueron conocidos en Roma a partir del s. III; Lucio Papirio erigió el primer *horologium solarium,* junto al templo de Quirino, en el 293; Manio Valerio Mesala llevó un reloj de sol a Roma, desde Sicilia, treinta años después, pero, ajustado para la latitud de Catania, no resultaba útil en Roma, situada cuatro grados más al norte (el primer cuadrante ajustado a la latitud de Roma fue instalado por el censor Quinto Marcio Filipo, en el 164; sobre la rápida proliferación de tales ingenios —que no destacaban por su precisión, según señala SÉNECA, *Apocol.* 2, 2— cf. GELIO, III 3, 5); el censor Publio Cornelio Escipión Nasica Córculo instaló en Roma el primer reloj de agua o clepsidra en el año 159 (cf. PLINIO, VII 213-214).

[241] Es decir, cada veinticuatro horas, según entiende H. RACKHAM, pág. 209; a propósito de este invento de Posidonio, inspirado en el de Arquímedes que se menciona a continuación, cf. I. G. KIDD, II (1), págs. 74-75; O. GIGON, «*Posidoniana - Ciceroniana - Lactantiana*», en W. DEN BOER (*et al.*, eds.), *Romanitas et Christianitas. Studia Iano Henrico Waszink a. d. VI Kal. Nov. a. MCMLXXIII XIII lustra complenti oblata,* Amsterdam - Londres, 1973, págs. 145-180.

[242] En referencia, probablemente, a los epicúreos.

[243] Un globo —o esfera fija— obra de Arquímedes (*c.* 287-212) pudo ser contemplado en el templo romano de *Virtus,* tras ser incautado por los Marcelos con motivo de la toma de Siracusa (*c.* 212); una sofisticada esfera armilar o *planetarium* de la misma procedencia pasó a ser propiedad de esa misma familia; acerca de estos aparatos y de sus posibles precedentes (Tales, Eudoxo, etc.), cf. *Rep.* I 21-22; *Tusc.* I 63; V 64; A. LE BŒUFFLE, *Le ciel des romains,* París, 1989, págs. 32-36.

[244] Cf. II 97.

gonautas [245], sorprendido y aterrado en un primer momento, habló de este modo [246]:

mole tan grande se desliza
bramando desde la ingente profundidad, entre ruidoso sil-
[bido;
agita las olas ante sí, provoca remolinos con su fuerza,
se abalanza hacia adelante, hace salpicar y resoplar el pié-
[lago,
como para creer, unas veces, que se avecina un entrecorta-
[do aguacero,
y otras que una roca se arrastra por encima de la superficie,
impulsada por vientos o borrascas,
o que surgen redondos torbellinos del choque con el vaivén
[de las olas;
salvo que sea el ponto el que concita estos estragos en la
[tierra,
o acaso que Tritón, al revolver una cavidad con su tridente,
bajo las hondas raíces del undoso estrecho,
ha hecho salir, desde el fondo hasta el cielo, una mole ro-
[cosa.

---

[245] Divino por el hecho de haberse construido bajo el consejo de Atenea y la inspiración de Dodona; pasó a considerarse, tradicionalmente, como el primer barco de la historia (en realidad, sólo el primero en adentrarse por esas zonas geográficas; cf. S. JACKSON, «Argo: the first ship?», *Rheinisches Museum* 140 [1997], 249-257), convirtiéndose en símbolo de la destreza y de la audacia humana (al respecto cf., asimismo, III 75). El modelo seguido por Acio para la introducción de este pastor *speculator* pudo ser APOLONIO DE RODAS, IV 316-319.

[246] Cf. ACIO, *Medea* (sive *Argonautae)*, frags. 467-478 D; este tragediógrafo romano fue muy admirado por Cicerón (cf. R. GIOMINI, «Echi di Accio in Cicerone», en *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani, Roma, aprile 1959,* II, Roma, 1961, págs. 321-331; acerca de su obra, en general, cf. A. TRAINA, «Accius vortit barbare», *Vortit barbare,* págs. 181-203).

Duda en un primer momento sobre qué es aquella naturaleza, a la que ve y no reconoce. Y este mismo, al ver jóvenes y oír un canto marinero, dice

como excitados y presurosos braman con sus hocicos los
[delfines [247],

así como otras muchas cosas...

parecido a la melodía de Silvano
hace llegar su canto hasta mis orejas y mi oído [248].

Por consiguiente, así como éste piensa, tras un primer 90
vistazo, que distingue algo inanimado y privado de sensación, pero después comienza a barruntar, gracias a indicios más seguros, qué es aquello sobre lo que había estado dudando, así los filósofos debieron entender (si es que el primer avistamiento del mundo los había desorientado, pues después: al ver sus movimientos definidos y uniformes, y al verlo todo delimitado según un ordenado cálculo y una inmutable regularidad...) que alguien se albergaba en esa celeste y divina casa, y no sólo como huésped, sino más bien

---

[247] Cf. ACIO, *Medea* (sive *Argonautae),* frags. 479-480 D; *inciti* ('excitados') admite Pease *(citati* [Warmington] acepta J. DANGEL, pág. 203); los espolones de la nave son comparados aquí, implícitamente, con los hocicos de los delfines *(rostra).*

[248] Cf. ACIO, *Medea* (sive *Argonautae),* frags. 481-482 D; Silvano es una divinidad identificable con el griego Pan; el canto al que se hace referencia podía proceder tanto del argonauta Orfeo, como de la parte de la nave que había sido construida con encina procedente de Dodona (cf. APOLONIO RODIO, I 526-527), según entiende J. DANGEL, pág. 350. Acerca de la interpretación sintáctica de este pasaje *(ad aures... et auditum),* que carece de un sujeto explícito (¿nave?, ¿viento?), cf. A. S. PEASE, *Nat.*, pág. 774.

como gobernante, regulador y —por así decirlo— arquitecto de tan gran obra y tan gran tarea.

36 Pero me parece que, por el momento, ni siquiera barruntan cuán grande es la maravilla de los fenómenos celestes y terrestres[249].

La maravillosa organización de lo celeste y de lo terreno (91-153). El cielo y la tierra

91 Resulta que, en primer lugar, la tierra, situada en el centro del mundo[250], se encuentra rodeada por todas partes de esa naturaleza provista de vida y de carácter respirable cuyo nombre es 'aire'[251] (esto es, desde luego, griego, pero, no obstante, ya está asimilado por los nuestros gracias al uso, porque la palabra pasa por latina, de puro trillada[252]). A este aire, a su vez, lo abraza el inmenso 'éter', al que conforman los fuegos más elevados (tomemos prestada también esta palabra, y dígase 'éter' en latín, al igual que se dice 'aire', por mucho que Pacuvio traduzca: «esto que menciono lo presentan los nuestros como 'cielo', y los griegos como 'éter'...»[253]. ¡Como si no fuera un griego, en realidad, el que lo dice! «Mas está hablando en latín...». Desde luego que sí, si no estuviéramos escuchando a una persona que casi habla en griego... El
92 mismo Pacuvio enseña en otro lugar: «Es un 'grecígena':

[249] De cómo el orden cósmico revela la existencia de la divinidad se ocupa Balbo en los parágrafos 91-119.

[250] Cf. II 84, 98.

[251] Cf. II 18.

[252] Una expresión muy similar se documenta en *Div.* II 11; cf., asimismo, *Nat.* I 95.

[253] Cf. PACUVIO, *Chrys.*, frags. 110-111 W; sobre la gran admiración que sentía Cicerón por este tragediógrafo, al que consideraba comparable a Sófocles, cf. A. TRAGLIA, «Pacuvio nella critica storico-letteraria di Cicerone», *Ciceroniana* 5 (1984), 55-67; acerca de la noción de cielo o éter, equiparado con Zeus / Júpiter, cf. II 4, 65.

eso es lo que revela, propiamente, su manera de hablar...»[254]. Pero volvamos a lo que más nos importa...) Por tanto, surgen del éter las innumerables llamas de los astros, cuyo jefe es el sol, que lo ilumina todo con su luz clarísima y que es muchas veces superior en tamaño a la totalidad de la tierra[255]; después vienen los restantes astros, de una inmensa magnitud. Pues bien, estos fuegos tan grandes y numerosos no sólo no perjudican en nada a la tierra y a los seres terrestres, sino que los benefician de tal manera que, si estos astros se movieran de lugar, al quedar eliminado su efecto moderador y regulador, necesariamente se incendiarían las tierras, a causa de tan grandes ardores.

Llegado aquí, ¿no había yo de admirarme de que exista 93 37
alguien persuadido de que unos cuerpos sólidos e indivisibles se desplazan gracias a la fuerza de su gravidez, y de que la creación del mundo —tan sumamente adornado y hermoso— se produce a partir del choque fortuito de esos cuerpos?[256]. No entiendo cómo quien estima que esto ha podido ocurrir no piensa también que, si se reunieran en alguna parte innumerables réplicas de nuestras veintiuna letras —de oro o como quiera que fuesen—, podrían formarse con ellas, al ser arrojadas a tierra, los *Anales* de Enio, de modo que pudieran leerse de seguido... Y es que no sé si la suerte podría ser tan eficaz ni siquiera en el caso de un solo verso[257].

[254] Cf. PACUVIO, *Inc.*, frag. 14 W. El término *Graiugena* ('griego de origen') se documenta igualmente en LUCRECIO, I 477 (cf. *Troiugenae* en VIRGILIO, *Eneida* VIII 117).

[255] Más de diecinueve veces superior según *Luc.* 82, pero unas ciento nueve veces en la realidad astronómica; cf. *Div.* II 10.

[256] En referencia a las teorías atomísticas de democríteos y de epicúreos.

[257] Se sugiere, en última instancia, una cuestión de probabilidades (cf. L. RUSSO, «Idee recenti e non sul caso», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 83, n. s. 54 [1996], 227-232). Los grafemas del alfabeto latino eran veintiuno, una vez exceptuadas la *y* y la *z (litterae Graecae);* por lo

94 Pero es así —según ellos aseveran— como el mundo ha alcanzado su perfección, gracias a unos cuerpecillos desprovistos de color, de cualidad alguna (a la que los griegos llaman *poiótēs)*[258] y de sensación, mediante choques arbitrarios y casuales; y así es como los mundos, más bien innumerables, nacen y perecen, alternativamente, a cada instante. Pero, si el choque de los átomos puede crear el mundo, ¿por qué no puede crear un pórtico, un templo, una casa o una ciudad, que son cosas menos trabajosas y, desde luego, mucho más sencillas? No cabe duda de que están farfullando acerca del mundo, con tan gran ligereza que a mí, al menos, me parece que nunca han levantado la vista para mirar este admirable ornato del cielo..., lo que constituye nuestro próximo tema[259].

95 Luego brillantemente dice Aristóteles[260]: «Si hubiese personas que siempre hubieran habitado bajo la tierra, en domi-

demás, Cicerón alude en esta especie de prefiguración del uso de la imprenta a los *Anales* de Enio *—poeta egregius, summus poeta noster—* como un modelo literario (lo cual podría explicar la oscura alusión anterior a unas *aureae formae litterarum;* cf., no obstante, A. S. PEASE, *Nat.*, pág. 781). Se trataba de una obra ya clásica por entonces (cf. S. TIMPANARO, «Ripensamenti enniani», en *Nuovi contributi di filologia e storia della lingua latina,* Bolonia, 1994, págs. 623-671, esp. 658) y que nuestro autor cita en unas cincuenta ocasiones (veintiocho veces en su obra filosófica, según O. SKUTSCH, *Annals,* pág. 27); a propósito de la *Andrómaca* de Enio, en un contexto muy similar, cf. *Div.* I 23.

[258] Según observa J. G. F. POWELL, «Translations», pág. 295, n. 48, la acuñación del término *qualitas* podría ser varroniana.

[259] Se trata del tercero de los apartados anunciados en II 75.

[260] Cf. *De philosophia,* frag. 13 Ross; O. GIGON, *Aristotelis opera, III,* núm. 838, pág. 791; Aristóteles estaba muy influenciado por Platón al redactar su *De philosophia,* como refleja esta reminiscencia de la famosa imagen de la caverna (cf. *Rep.* 514a-517a); a propósito del pasaje, cf. A.-H. CHROUST, «Some comments to Cicero, *De natura deorum* II 37, 95-96: a fragment of Aristotle's *On philosophy*», *Emerita* 43 (1975), 197-

cilios de espléndida calidad, adornados con esculturas y con pinturas, y dotados de todas aquellas cosas de las que están colmados quienes, según se piensa, viven apaciblemente..., si, pese a no haber salido nunca a la superficie terrestre, se hubieran enterado sin embargo, a través de la fama y del rumor, de que existe cierto numen y poder divino..., si, algún tiempo después, al abrirse las fauces de la tierra, hubieran podido escapar y marcharse de aquellas sedes ocultas hacia estos lugares que nosotros ocupamos..., al ver de repente la tierra, los mares y el cielo, al conocer la grandiosidad de las nubes y la fuerza de los vientos, al contemplar el sol y conocer tanto su grandiosidad y hermosura como también sus efectos (ya que éste es el que crea el día, al difundirse su luz por la totalidad del cielo), al distinguir —precisamente cuando la noche, por su parte, hubiera oscurecido las tierras— el cielo entero, tachonado y adornado de astros, la variada luminosidad de la luna —unas veces creciente y otras menguante—, el orto y el ocaso de todos los astros, así como su curso calculado e inmutable durante toda la eternidad..., al ver estas cosas, considerarían, ciertamente, que los dioses existen, y que tan grandes obras como éstas son propias de dioses».

Pues bien, esto es lo que él afirma. Nosotros, sin embar- 96 38
go, pensemos en las espesas tinieblas que se dice que antaño, a causa de la erupción de los fuegos del Etna, oscurecieron las regiones aledañas[261], de modo que, por espacio de

205, y, desde el punto de vista sintáctico, O. SCHÖNBERGER, «Zwei Bedingungssätze», en F. MAIER, W. SUERBAUM, G. THOME (eds.), Et scholae et vitae. *Humanistische Beiträge zur Aktualität der Antike für Karl Bayer zu seinem 65. Geburtstag,* Múnich, 1985, págs. 67-72, esp. 69, quien considera que la peculiar estructura del periodo podría remontar al propio texto de Aristóteles.

[261] En referencia a la erupción del año 141, a la del 135, o, con más probabilidad, a la del 122.

dos días, no hubo persona capaz de reconocer a otra; sólo cuando el sol, por su parte, se puso a lucir, al tercer día, les parecía que volvían a vivir. Si esto mismo aconteciera después de unas tinieblas eternas, de modo que, súbitamente, pudiéramos contemplar la luz, ¿qué impresión nos produciría el aspecto del cielo? Pero los espíritus acaban por acostumbrarse, a causa de la repetición cotidiana y del hábito de la vista, y ni llegan a admirarse, ni piden razón de aquellos fenómenos que ven constantemente, como si fuera su novedad, más que su grandiosidad, la que debiera incitarnos a indagar sus causas[262].

97 Porque ¿quién puede llamar 'hombre' a aquel que, pese a ver tan infalibles movimientos del cielo, tan calculada sucesión de astros y un conjunto tan conexo y ajustado entre sí, diga que no se alberga en esas cosas algún tipo de razón, y que ocurren por casualidad, pese a ser de tal condición que no podemos alcanzar mediante reflexión alguna la gran reflexión con que se emprenden? ¿Acaso es que, al ver que algo se mueve gracias a un determinado mecanismo —como una esfera, como las horas[263], como muchísimas otras cosas—, no vamos a poner en duda que estas obras son propias de la razón, mientras que, al ver que el cielo se mueve y gira, mediante su propio impulso, con admirable celeridad, realizando sus cambios anuales de una manera sumamente regular, preservando y conservando al máximo todas las cosas, vamos a dudar que esto ocurre, no ya conforme a razón, sino incluso conforme a una razón excelente y divina?

98 Y es que —dejando ya al margen las sutilezas propias de una discusión— resulta lícito contemplar con nuestros propios ojos, en cierta medida, la hermosura de aquellas cosas que, según decimos, fueron establecidas mediante una divina providencia.

[262] Cf. *Div.* II 49.

[263] En referencia a un *planetarium* (II 88) y a un *horologium* o *solarium* (II 87), respectivamente.

Ha de divisarse, en primer lugar, la totalidad de la tie- 39
rra[264], colocada en el centro del mundo, sólida, en forma de globo e hinchada en todas las direcciones en virtud de sus propias tensiones internas, revestida de flores, hierbas, árboles y mieses, de cuanto cabe distinguir una increíble cantidad y una variedad insaciable. Añade a esto la gélida perennidad de las fuentes, el líquido perlúcido de los arroyos, el tan reverdecido manto de las orillas, las cóncavas profundidades de las cuevas, la asperidad de las rocas, la altura de los suspendidos montes y la inmensidad de las llanuras; añade también los recónditos veneros del oro y de la plata, y la infinita abundancia del mármol.

¡Qué tipos, por cierto, y qué variados los de las bestias, 99
ya sean mansas o salvajes! ¡Qué vuelo y qué canto de pájaros! ¡Qué dehesas de ganado! ¡Qué vida la de los seres silvestres! ¿Qué puedo ya decir sobre el linaje de los hombres, quienes, creados casi para cultivar la tierra, no toleran que ésta se embrutezca por la crueldad de las bestias, ni que resulte devastada a causa de la aspereza de los vástagos, y gracias a cuyo trabajo las campiñas, las islas y los litorales brillan tachonados de casas y de ciudades? Si pudiéramos ver estas cosas con los ojos como las vemos con el espíritu, nadie pondría en duda, al observar la tierra en su conjunto, la existencia de una razón divina.

[264] El texto que sigue se caracteriza por su tono pretendidamente lírico, con gran abundancia de figuras y de una marcada afectación (cf. J. Marouzeau, *Quelques aspects de la formation du latin littéraire,* París, 1949, pág. 122; A. Traglia, *La lingua di Cicerone poeta,* Bari, 1950, págs. 112-114).

100 Mas ¡cuán grande es, por cierto, la hermosura del mar! ¡Qué aspecto ofrece su vastedad! ¡Qué multitud y variedad de islas! ¡Qué amenidad de costas y litorales! ¡Cuántos tipos y cuán dispares los de sus bestias! Una parte de ellas que se sumerge, otra que se desliza y nada, otra que se adhiere a las rocas gracias al caparazón con que nació... El propio mar, además, apeteciendo la tierra, ronda los litorales de modo que parecen fundirse dos naturalezas en una.

101 Viene luego el aire, que, en linde con el mar, se transforma día y noche[265], y que unas veces se desplaza por encima, difuso y enrarecido, mientras que otras veces se condensa, se convierte en nubes y, tras absorber humedad, fertiliza la tierra mediante las lluvias; otras veces, deslizándose hacia aquí y hacia allá, forma los vientos[266]. Él es también el que produce las variaciones de frío y de calor propias del año, así como el que sustenta el vuelo de los seres alados, y el que, al ser inhalado mediante la respiración, alimenta y da sustento a los seres vivos.

40 Queda el abrazo del cielo, remotísimo y sumamente distante de nuestras moradas, el que todo lo ciñe y constriñe, el también llamado 'éter', costa extrema y confín del mundo, en el que las formas ígneas definen sus ordenados cursos de la manera más admirable.

Las estrellas y los astros

102 De entre ellas, el sol, cuya dimensión rebasa muchas veces la de la tierra[267], da vueltas en torno a ésta precisamente, y es el que, al salir y al ponerse, produce el día y la noche; y, unas veces acercándose y otras, en cambio, retirándose, realiza dos movimientos de retorno cada año, volviendo desde cada extremo[268]. Durante este intervalo, unas veces hace que la tierra se contraiga a causa —por así decirlo— de la tristeza, y otras, por el contrario, la alegra de tal modo que parece ésta regocijarse a la par que el cielo.

La luna, por su parte, que es —según muestran los ma- 103
temáticos— superior a la mitad de la tierra, vaga por los mismos lugares que el sol, pero, unas veces confluyendo con él y otras alejándose, envía a las tierras la luz que ha recibido de éste, y experimenta ella misma diversos cambios de luz. Pues bien, además, unas veces, cuando está colocada por debajo del sol y en oposición a él, oscurece los luminosos rayos de éste[269], y otras, yendo a parar ella misma a la zona de sombra que produce la tierra, desaparece de repente —al alinearse con el sol— a causa de la interposición e intersección de la tierra[270]. Por los mismos lugares se desplazan, en torno a la tierra, aquellas estrellas a las que decimos 'vagabundas', las cuales salen y se ponen del mismo modo. Sus movimientos se aceleran unas veces, otras se retardan, e incluso se detienen a menudo[271].

Nada puede haber más admirable, nada más hermoso 104
que este espectáculo. Viene, seguidamente, la grandísima multitud de las estrellas no errantes, cuya individualidad se halla tan bien definida que han encontrado nombre en virtud de su semejanza con figuras conocidas».

[265] Es decir, adopta distintas tonalidades, según entienden W. Gerlach, K. Bayer, pág. 261; acerca del aire y de su desplazamiento sobre la superficie marina, cf. II 66, 117.

[266] Cf. *Div.* II 44.

[267] Cf. II 92.

[268] Al producirse los solsticios, se entiende (cf. I 87).

[269] Es decir, cuando está situada entre la tierra y el sol y en conjunción con éste, produciendo un eclipse solar (cf. *Div.* II 17, y, acerca de estos fenómenos en general, A. Le Bœuffle, *Le ciel des romains,* París, 1989, págs. 43-47).

[270] Cf. *SVF* I 119; se describe así un eclipse de luna.

[271] Cf. II 51.

41 Pues bien, al llegar a este punto, me miró y me dijo: «Voy a servirme de los poemas de Arato, los cuales, traducidos por ti cuando eras ya un mozalbete, me deleitan tanto, por el hecho de estar en latín, que retengo en la memoria muchos de ellos[272]. Así es que, según vemos habitualmente con nuestros ojos, sin cambio o variación alguna

los demás seres celestes se deslizan en veloz movimiento,
y a la par que el cielo se desplazan, durante las noches y los
[días[273];

[272] Balbo advierte así a Cicerón que va a recitar seguidamente (104-114) parte de su traducción de los *Fenómenos* de Arato *(Phaen.)*. Arato de Solos *(c.* 310-240) concluyó *c.* 276-274 su poema hexamétrico titulado *Phaenomena* (ed. J. Martin, Florencia, 1956; entre los comentarios destaca el de D. KIDD, *Aratus. Phaenomena,* Cambridge, 1997), inspirado en la obra homónima en prosa de Eudoxo de Cnido; Cicerón tradujo la obra cuando tenía entre 17 y 22 años *(admodum adulescentulus),* si bien podría haber realizado una revisión de la sección de los *Prognostica* en torno al 60 (cf. *Cartas a Ático* II 1, 11; A. S. PEASE, *Nat.*, págs. 802-803). Sobre estos parágrafos, que constituyen una especie de selección —más o menos caprichosa— de los *Aratea* traducidos por el joven Cicerón, cf. A. S. PEASE, *Nat.*, págs. 802-838. Hay abundante información mitográfica acerca de los catasterismos mencionados en A. RUIZ DE ELVIRA, *Mitología clásica,* 2.ª ed., Madrid, 1982 [1975], págs. 470-487. Recogen ilustraciones de las constelaciones mencionadas en estos parágrafos M. VAN DEN BRUWAENE, II, págs. 225-230; E. CALDERÓN, *Arato, Fenómenos. Gémino, Introducción a los fenómenos,* B. C. G., 178, Madrid, 1993, págs. 322-323 (para más detalle puede consultarse, por ejemplo, la carta celeste recogida en A. LE BŒUFFLE, *Hygin. L'astronomie,* París, 1983, láms. V y VI); para cuestiones terminológicas véanse A. LE BŒUFFLE, *Les noms latins d'astres et de constellations,* París, 1977 (res. R. MONTANARI, *Atene e Roma,* 24 [1979], págs. 156-171); C. DE MEO, *Lingue tecniche del latino,* Bolonia, 1983, págs. 236-247, 268-270, y, sobre la influencia de la astronomía en la vida cotidiana de los romanos, en general, A. LE BŒUFFLE, *Le ciel des romains,* París, 1989.

[273] Cf. ARATO, *Phaen.* 19-20 *(Arat.*, frag. 3 SOUB.); mediante la expresión *cetera caelestia* se hace referencia al conjunto de los cuerpos ce-

el espíritu de quien desea ver la regularidad de la naturaleza 105
no puede llegar a saciarse de contemplar semejantes cosas.

Y justo el extremo del vértice que sale del eje bidireccional
se dice que es el polo[274].

En torno a ese polo se desplazan las dos Osas, que nunca se ponen;

una de ellas se llama, entre los griegos, Cinosura[275];
la otra, según se dice, es Hélice[276];

distinguimos las estrellas de ésta —clarísimas, además— durante la noche entera, estrellas que

los nuestros están acostumbrados a llamar 'Septentriones'[277].

lestes *(vaga sidera),* según J. SOUBIRAN, pág. 197, n. 4, cuyo movimiento contrasta con el eje inmóvil al que se alude después.

[274] Cf. ARATO, *Phaen.* 24 *(Arat.*, frag. 4 SOUB.); A. S. PEASE, *Nat.*, págs. 804-805; el eje es doble *(duplex cardo),* bidireccional, en cuanto que se encuentra dividido en dos por la tierra, que ocupa el centro del universo y se encuentra traspasada por dicho eje (al respecto cf. G. AUJAC, *Strabon et la science de son temps,* París, 1966, págs. 114-116, y, en general, 113-146).

[275] Cf. ARATO, *Phaen.* 36-37 *(Arat.*, frag. 6 SOUB.); Cinosura significa 'Cola del perro' (gr. *kynòs oúra),* y es llamada así, probablemente, por la curva que configuran sus estrellas; se trata de la constelación más conocida como 'Osa Menor', cuyo principal componente es la Estrella Polar, situada en el extremo de la cola. En el mito suele identificarse a esta constelación con Fenice, compañera de Ártemis, así como con una ninfa del Ida que fue nodriza de Zeus.

[276] Es decir, 'Espiral' *(Helíkē),* dado su movimiento en torno al polo; se trata de la Osa Mayor (gr. *Árktos,* ya en HOMERO, *Il.* XVIII 487), a la que ha solido identificarse con Calisto, la hija de Licaón (cf. VIRGILIO, *Geórgicas* I 138), así como con una ninfa compañera de Cinosura e, igualmente, nodriza de Zeus.

[277] Cf. *Arat.*, frag. 5 SOUB. (sin paralelo, naturalmente, en Arato); la denominación *Septem Triones* ('los siete bueyes de trilla'; cf. *terere)* podría

106 Y con par número de estrellas, similarmente dispuestas, la pequeña Cinosura surca ese mismo vértice del cielo.

Bajo esta guía nocturna se confían los fenicios mar adentro[278].
Pero aquella primera refulge más[279]*, tachonada de estrellas,*
y se ve de inmediato a lo lejos, cuando la noche comienza.
Ésta es, en realidad, pequeña, pero en ella encuentran pro-
[vecho los navegantes,
pues gira en curso interior, dentro de una órbita reducida[280].

42 Y, para que resulte más admirable la visión de tales estrellas,

entre ellas, como un río de impetuoso remolino,
se arrastra el torvo Dragón, revolviéndose por arriba y por
[abajo
y formando repliegues mediante la torsión de su cuerpo[281].

---

aludir a que las siete estrellas principales de esta Osa Mayor —al igual que las de la Menor (cf. II 111 [*minorem Septentrionem*]; VIRGILIO, *Eneida* I 744; III 516 [*geminosque Triones*])— evocan la figura de un carro o arado (cf. A. RUIZ DE ELVIRA, pág. 470), o bien a que giran —como bueyes o como carros— en torno al eje (cf. A. LE BŒUFFLE, *Le ciel des romains*, pág. 12; E. CALDERÓN, pág. 66, n. 14); para el origen de la expresión cf. VARRÓN, *Ling. Lat.* VII 74 *(a terra terriones);* GELIO, II 21, 8-10.

[278] Cf. ARATO, *Phaen.* 39-43 *(Arat.*, frag. 7 SOUB.); Cinosura era la que les indicaba la situación del Norte, y no la Osa Mayor, de la que solían servirse los griegos. En cualquier caso, ambas indicaban tal dirección (cf. VIRGILIO, *Eneida* VI 16: *gelidas enavit ad Arctos* [sc. *Daedalus*]).

[279] Es decir, Hélice.

[280] Cinosura podía ser localizada, por tanto, dentro de un área menos extensa; sobre la ambigüedad sintáctica del pasaje, cf. J. SOUBIRAN, pág. 198, n. 8.

[281] Cf. ARATO, *Phaen.* 45-47 *(Arat.*, frag. 8 SOUB.); el Dragón, cuya cola rodean las Osas, es el que custodiaba las manzanas de las Hespérides, por lo que le dio muerte Heracles, siendo luego catasterizado por Hera; se compone de estrellas de escasa luminosidad. A esta constelación —circumpolar, indicadora del Norte, al igual que las Osas— alude VIR-

Es todo él de clarísima apariencia, pero ha de observarse 107
sobre todo el contorno de su cabeza y el ardor de sus ojos:

En su caso, no es una sola estrella la que reluce adornando
[su cabeza,
sino que sus sienes destacan gracias a un doble fulgor,
en sus fieros ojos resplandecen dos férvidos luceros
y su mandíbula reluce gracias al brillo de una sola estrella;
dirías que su ladeada cabeza, en torsión además desde el
[curvo cuello[282]*,*
clava su mirada en la cola de la Mayor[283].

Y, aunque podemos distinguir durante la noche entera el 108
resto del cuerpo del Dragón,

esta cabeza se oculta de pronto por un instante,
allí donde el orto y el ocaso se confunden en un punto[284].

Por su parte, tocando esa cabeza

GILIO, en *Geórgicas* I 244, mediante el término *Anguis* ('Culebra'), que también se emplea en latín para designar a otras dos constelaciones: la de la Serpiente *(Serpens)* y la de la Hidra *(Hydra).* Sobre las denominaciones latinas de *Draco,* en general, cf. D. LIUZZI, «Echi degli *Aratea* di Cicerone negli *Astronomica* di Manilio», *Rudiae. Ricerche sul mondo classico* 1 (1988), 115-159, esp. 136-139.

[282] Cf. O. SKUTSCH, *Annals,* Vest. IX, pág. 783, quien considera que podría tratarse de una expresión eniana, ante la similitud de LUCRECIO, I 35; VIRGILIO, *Eneida* VIII 633.

[283] Es decir, de la Osa Mayor; cf. ARATO, *Phaen.* 54-59 *(Arat.*, frag. 9 SOUB.); para la identificación de las cinco estrellas del Dragón aquí mencionadas cf. E. CALDERÓN, pág. 68, n. 24.

[284] Cf. ARATO, *Phaen.* 61-62 *(Arat.,* frag. 10 SOUB.); la cabeza del Dragón está en el límite del círculo ártico, el de las estrellas permanentemente visibles; el dato parece responder a las observaciones de Átalo e Hiparco, que se realizaban desde una latitud más meridional (cf. PLINIO, II 178; J. SOUBIRAN, pág. 199, n. 13).

gira
una imagen cansada, como la de una persona entristecida[285],

a la que los griegos al menos

llaman a menudo 'Arrodillado', por desplazarse apoyado
[sobre sus rodillas[286].
Ahí está situada la Corona, con su eximio fulgor[287].

Pues bien, ésta se encuentra desde luego a su espalda[288], mientras que del lado de su cabeza está Culebrero,

109 *al que los griegos aplican el claro nombre de Ofiuco*[289].
Con doble presión de sus palmas retiene éste a la Culebra,
mientras queda él mismo religado entre su retorcido cuerpo,
pues la Serpiente estrecha la cintura del varón, por debajo
[del pecho.
Él, sin embargo, apoyándose pesadamente, afianza el paso,
empujando con sus pies los ojos y el pecho de Nepa[290].

[285] Cf. Arato, *Phaen.* 63-64 *(Arat.,* frag. 11 Soub.).

[286] Lat. *Engonasin* (como transcripción del gr. *en gónasi),* en representación de Heracles *ingeniculus,* así colocado al objeto de dar muerte con su maza al Dragón; se han propuesto, no obstante, otras muchas identificaciones mitológicas; cf. Arato, *Phaen.* 65-67 *(Arat.,* frag. 12 Soub.).

[287] El círculo de estrellas de la *Corona Borealis* fue identificado, habitualmente, con la corona recibida por Ariadna, de manos de Hefesto, al casarse con Dioniso; cf. Arato, *Phaen.* 71 *(Arat.,* frag. 13 Soub.). Visible en primavera y verano sobre todo, su desaparición suele asociarse con la llegada del invierno (cf. Virgilio, *Geórgicas* I 222).

[288] Es decir, a la espalda del Dragón.

[289] Cf. Arato, *Phaen.* 74-76 *(Arat.,* frag. 14 Soub.); suele identificarse a Ofiuco con Asclepio, a quien Zeus fulminó por haber practicado la curación de cuerpos ya difuntos, siendo luego catasterizado.

[290] Cf. Arato, *Phaen.* 82-86 *(Arat.,* frag. 15 Soub.); Cicerón utiliza aquí, para referirse al Escorpión, el término *Nepa,* al igual que en II 114

A los Septentriones, por su parte, les sigue

Artofilace, al que popularmente se dice el Boyero,
ya que azuza a la Osa como si fuera uncida a un carro, por
[delante de él[291].

Después, lo que viene a continuación[292]; y es que, en cuanto al Boyero, 110

se ve fija bajo su pecho
una estrella de rayos brillantes, con el famoso nombre de
[Arturo[293],

a cuyos pies situada se desplaza,

sujetando una brillante espiga, la Virgen de cuerpo resplan-
[deciente[294].

Pues bien, la delimitación de los astros es tal, que se manifiesta, bajo tan grandiosa distribución, una divina destreza: 43

(frente al de *Scorpios* usado en II 113; Nepa, no obstante, designa al Cangrejo en *Arat.* 216).

[291] Cf. Arato, *Phaen.* 91-93 *(Arat.,* frag. 16, 1-2 Soub.); se trata de Arcas o Árcade, hijo de Calisto, catasterizado junto con su madre; la figura del Boyero o 'Guardián de la Osa' ('Artofílace') ya se documenta en Homero, *Od.* V 272-273.

[292] En el plan expositivo, según se entiende (cf. III 65).

[293] Cf. Arato, *Phaen.* 94-95 *(Arat.,* frag. 16, 3-4 Soub.); el intenso fulgor emitido por Arturo —la estrella más brillante del hemisferio norte, asociada con frecuencia al periodo de otoño e invierno (cf. Plauto, *Rud.* 70-71)— era proverbial *(ib.,* 3-6).

[294] Cf. Arato, *Phaen.* 96-97 *(Arat.,* frag. 16, 5-6 Soub.); esta *Virgo* ha solido identificarse con Justicia (refugiada en el cielo, tras huir de la tierra y de sus últimos —y degenerados— pobladores), con Erígone, con Deméter, etc.; su aparición se asociaba con el tiempo de la cosecha y de la vendimia. A propósito de este pasaje y de su contexto cf. F. Bellandi, «Sul frammento XVI.5-6 (Soub.) degli *Aratea* di Cicerone», *Prometheus* 14 (1988), 231-243.

Y bajo la cabeza de la Osa podrías ver a los hermanos Ge-
[melos[295]*;*
bajo el centro de ésta se encuentra situado el Cangrejo[296]*,*
[mientras que a sus pies se halla
emplazado el gran León, que hace salir de su cuerpo una
[trémula llama[297]*.*

El Auriga

se desplazará ocultamente, por la izquierda de los Gemelos[298]*.*
Frente a su cabeza está mirándole la amenazadora Hélice.
Mas la famosa Cabra ocupa su hombro izquierdo[299]*.*

Entonces lo que viene a continuación:

Pero ella ostenta un astro de gran dimensión y brillo;
los Cabritos, por el contrario, arrojan un exiguo fuego sobre
[los mortales[300]*.*

A sus pies

---

[295] Identificados, tradicionalmente, con los Dioscuros, Cástor y Pólux.

[296] Se trata del Cangrejo *(Cancer;* gr. *Karkínos),* asociado al solsticio de verano (cf. Virgilio, *Bucólicas* X 68; Manilio, IV 758); fue catasterizado por Hera, tras haber atacado éste a Heracles durante su enfrentamiento con la Hidra.

[297] Cf. Arato, *Phaen.* 147-148 *(Arat.,* frag. 22 Soub.); bajo el signo del León —identificado en algunas fuentes con el de Nemea— se encuentra el sol en su estación más tórrida. Cicerón podría estar pensando aquí en la luminosa estrella del León conocida como 'Régulo'.

[298] El Auriga o Cochero suele identificarse con Erictonio, rey de Atenas e inventor de la cuadriga, así como con Mírtilo, Belerofontes, Hipólito, etc.

[299] Cf. Arato, *Phaen.* 160-163 *(Arat.,* frag. 25 Soub.); la Cabra —que se compone de una sola estrella, la principal del Auriga o Cochero— suele identificarse con la cabra Amaltea, que amamantó a Zeus de niño.

[300] Cf. Arato, *Phaen.* 165-166 *(Arat.,* frag. 26 Soub.); los dos *Haedi* —situados, tradicionalmente, por encima de la mano izquierda del Auriga— son los hijos de la Cabra, según recuerda A. Ruiz de Elvira, pág. 476. Se les asociaba, al igual que a su madre, con la época de lluvias y de tormentas (cf., por ejemplo, Virgilio, *Geórgicas* I 205; *Eneida* IX 668).

se encoge con robusto cuerpo el cornígero Tauro[301]*.*

Su cabeza está salpicada de abundantes estrellas; 111

los griegos se acostumbraron a llamar a estas estrellas 'Hia-
[des'[302]*,*

a partir de 'llover' (porque *hýein* significa 'llover'); los nuestros, a causa de su inexperiencia, 'Cerditas', como si recibiesen su denominación a partir de 'cerdos', y no de 'lluvias'[303]. Al Septentrión Menor[304], por su parte, le sucede por la espalda Cefeo, con las palmas extendidas,

y es que gira a la espalda, propiamente, de la Osa Cinosura[305]*.*

---

[301] Cf. Arato, *Phaen.* 167-168 *(Arat.,* frag. 27 Soub.); ha solido identificarse con el toro en el que se encarnó Zeus para raptar a Europa, con Ío, y, asimismo, con el toro que sedujo a Pasífae.

[302] Cf. Arato, *Phaen.* 173 *(Arat.,* frag. 28, 1 Soub.); se trata de las ninfas de Dodona que actuaron como nodrizas de Baco y que fueron catasterizadas por Zeus; es, junto con el de las siete Pléyades, el grupo principal de la constelación de Tauro, y consta de unas doscientas estrellas. Su nombre también se ha puesto en relación con la letra *y* (por la forma en que se disponen estas estrellas sobre la faz de Tauro), así como con el nombre de Hiante (hermano de las cinco Hiades, que fueron catasterizadas por Zeus a la muerte de éste, según la tradición recogida en Helanico de Lesbos, frag. 19 Caerols).

[303] Sobre la cuestión cf. Plinio, II 106; XVIII 247 *(quod nostri* [...] *propter sues inpositum arbitrantes inperitia appellavere Suculas);* según H. Le Bonniec, A. Le Bœuffle, *Pline l'Ancien. Histoire naturelle, livre XVIII,* París, 1972, págs. 278-279, el nombre de las siete *Hyádes* podría proceder del gr. *hŷs,* 'cerdo', de modo que *Suculae* sería una denominación antigua y popular (al respecto cf. A. S. Pease, *Nat.,* pág. 823; R. Marache, *Aulu-Gelle. Les nuits attiques,* III: livres XI-XV, París, 1989, pág. 195). Gelio (XIII 9, 4-5) atribuye la etimología *hýein* ('llover') a Tirón, el secretario de Cicerón, declarando a continuación que el término *Suculae* procede de un *syades* anterior.

[304] Es decir, a la Osa Menor.

[305] Cf. Arato, *Phaen.* 182-183 *(Arat.,* frag. 29 Soub.); Cefeo, rey de los etíopes, fue esposo de Casiopea y padre de Andrómeda.

A éste le precede

Casiopea, con sus estrellas de oscuro semblante[306].
Cerca de ella gira a su vez, con brillante cuerpo,
Andrómeda, huyendo asustada de la mirada de su progeni-
[tora[307].
El Caballo[308], *que sacude su crin entre un brillante fulgor,*
roza con su vientre la altísima cabeza de ésta, y una estrella
[que los enlaza[309]
mantiene sendas formas bajo una luz común,
en su deseo de establecer entre los astros un nudo eterno[310].
Después se halla Aries, con sus retorcidos cuernos[311].

Junto a él

los Peces, uno de los cuales se desliza algo por delante
y se halla más expuesto a las horribles auras del aquilón[312].

44 112 A los pies de Andrómeda está representado Perseo,

[306] Cf. ARATO, *Phaen.* 188-189 *(Arat.,* frag. 30 SOUB.).

[307] Cf. ARATO, *Phaen.* 197-198 *(Arat.,* frag. 31 SOUB.); Perseo la liberó del monstruo marino al que había sido ofrecida, como sacrificio expiatorio, a causa de una falta cometida por su madre.

[308] Identificado, habitualmente, con Pegaso.

[309] Es decir, que comparte ambas constelaciones; para su identificación astronómica cf. E. CALDERÓN, págs. 82-83, n. 80.

[310] Cf. ARATO, *Phaen.* 205-207 *(Arat.,* frag. 32 SOUB.); el último verso de esta sección carece de paralelo en Arato.

[311] Cf. ARATO, *Phaen.* 225 *(Arat.,* frag. 33 SOUB.); esta constelación zodiacal —asociada al equinoccio de primavera— suele identificarse con el carnero que transportó a Frixo hasta la Cólquide, así como con el cordero de oro que aparece en el mito de Tiestes. Para la vinculación de Aries con la figura de Minerva cf. VIRGILIO, *Eneida* 259-260; MANILIO, II 439.

[312] Cf. ARATO, *Phaen.* 239-241 *(Arat.,* 12-13 SOUB., con variantes); los Peces habían sido consagrados por los sirios, en honor del Gran Pez con el que relacionaban a su diosa Dérceto (para el detalle de estas leyendas cf. A. RUIZ DE ELVIRA, págs. 478-481); unidos por un lazo *(vincula, cingula, nodus),* miran en direcciones opuestas, ya que uno es boreal y el otro austral.

a quien empujan los soplos del aquilón desde su elevadísi-
[ma región[313].

Suya es

la rodilla izquierda junto a la cual
verás las Vergilias con su tenue luz[314].
Después se ve la Lira, ligeramente apoyada y arqueada[315].

Después

está el Ave alada, bajo la ancha cubierta del cielo[316].

Por su parte, próxima a la cabeza del Caballo, está la derecha de Acuario, y, a continuación, Acuario entero[317]. Entonces[318],

[313] Cf. ARATO, *Phaen.* 248-250 *(Arat.,* 22 SOUB.).

[314] Cf. ARATO, *Phaen.* 254-255 *(Arat.,* 27-28 SOUB.). Las *Vergiliae* son las siete Pléyades, hijas de Atlas y de Pléyone y hermanas de las Hiades; fueron perseguidas, al igual que su madre, por Orión; su aparición solía ponerse en relación con el comienzo de la primavera (lat. *ver;* en otras fuentes se relaciona su nombre con *vergere,* 'declinar') y también con el comienzo del invierno (cf. J. PÒRTULAS, «De Oriente a Grecia: las siete Pléyades», *Minerva* 9 [1995], 25-41); la primera documentación de este nombre latino aparece en PLAUTO, *Amph.* 275.

[315] Cf. ARATO, *Phaen.* 268 *(Arat.,* 42 SOUB.); *Fides* (gr. *Khélys,* 'Caparazón') suele identificarse con la lira de las Musas, atributo que Apolo entregó a Orfeo; a propósito del pasaje *(leviter posita et convexa)* cf. A. S. PEASE, *Nat.,* págs. 828-829 (quien edita *posita et leviter convexa).*

[316] Cf. ARATO, *Phaen.* 275 *(Arat.,* 47 SOUB.); mediante la expresión *ales Avis* se alude aquí al Cisne, habitualmente identificado con el que se unió a Némesis.

[317] Esta constelación zodiacal *(Aquarius;* gr. *Hydrokhoeús),* que consta de numerosas estrellas (una especie de *fluxus aquae),* suele asociarse con Ganimedes. Horacio lo pone en relación con la llegada del viento helado *(Serm.* I 1, 36); al *frigidus Aquarius* alude VIRGILIO, *Geórgicas* III 303-304.

[318] Cf. ARATO, *Phaen.* 284-286 *(Arat.,* 58-61 SOUB.).

exhalando un gélido frío de su vigoroso pecho[319],
Capricornio con su cuerpo semisalvaje[320], *dentro del gran*
cuando Titán lo ha revestido de luz perpetua, [*círculo*[321];
hace volver su carro, dando un giro, al llegar el solsticio de
[*invierno*[322].

113 Ahí, por otra parte, se observa

a Escorpio[323], *que mostrándose a lo lejos emerge,*
poniendo el Arco[324] *en tensión, gracias a la fuerza trasera de*
[*su cuerpo*[325].

Cerca de éste

el Ave, irguiéndose sobre sus plumosas alas, da un rodeo[326],

---

[319] Lat. *valido de pectore* (cf. *corpore* en el correspondiente verso de los *Aratea* [58], quizá como variante de autor; sobre este tema, en el caso de Cicerón, a propósito de su *cedant arma togae, concedat laurea laudi* [*In Pis.* 74; *linguae* según QUINTILIANO, XI 1, 24; PLINIO, VII 117] y de otros ejemplos, véase S. MARIOTTI, «Probabili varianti d'autore in Ennio, Cicerone, Sinesio», *La parola del passato* 9 [1954], 368-375).

[320] Mitad cabra, mitad pez, hijo de Egipán (Pan semitransformado en cabra); inventó el uso de la concha del caracol marino como instrumento de viento; Capricornio (gr. *Aigókerōs),* signo del solsticio de invierno (ya desplazado a Sagitario a causa de la precesión), representa el frío.

[321] En alusión al círculo zodiacal.

[322] Mediante el término *Titan* se hace referencia al sol, que da la vuelta al llegar al sur del trópico de Capricornio.

[323] Denominado *Nepa* en II 109 y 114 (donde se alude, igualmente, a sus Pinzas o *Chelae).*

[324] Se trata del arma con la que Apolo sometió a los Cíclopes.

[325] Cf. ARATO, *Phaen.* 303-307 *(Arat.,* 77-78 SOUB.); la versión de Cicerón, que incluye una notable hipálage *(posteriore... vi corporis),* no parece interpretar correctamente el correspondiente pasaje de Arato (al respecto cf. A. S. PEASE, pág. 831, y, con una interpretación sintáctica algo más forzada, J. SOUBIRAN, pág. 171, n. 2).

[326] Cf. ARATO, *Phaen.* 312 *(Arat.,* 85 SOUB.), y, a propósito del pasaje, A. S. PEASE, *Nat.,* págs. 831-832.

mas cerca se desplaza el Águila con su cuerpo ardiente[327].

Luego el Delfín[328].

Después Orión, irguiéndose sobre su cuerpo inclinado[329].

Siguiendo a éste, 114

aquel Can que hierve a la luz de sus estrellas[330]

refulge. Después sigue por debajo la Liebre[331],

que nunca detiene su carrera porque su cuerpo esté cansado.

---

[327] Cf. ARATO, *Phaen.* 313-315 *(Arat.,* 87 SOUB.); se identifica habitualmente con el águila de Zeus *(summi Iovis Ales,* según *Arat.* 294), raptora de Ganimedes.

[328] Suele identificarse con el de Arión, y también con el que condujo a Anfitrite hasta Posidón, para que contrajese nupcias.

[329] Cf. ARATO, *Phaen.* 322-323 *(Arat.,* 102 SOUB.); Orión, hijo de Posidón y de Euriale, famoso cazador (cf. HOMERO, *Od.* XI 572-575), fue aniquilado a causa de los insultos que dirigió a Diana; ya aparece catasterizado en HOMERO, *Il.* XVIII 486; *Od.* V 274.

[330] Cf. ARATO, *Phaen.* 326-328 *(Arat.,* 108 SOUB.); se trata, según algunas versiones, del perro de Orión (Can Mayor, lat. *Canis maior;* en HOMERO, *Il.* XXII 26-29, se le identifica con Sirio, que es, propiamente, su estrella más brillante); en otras fuentes se le identifica con Mera, la perra de Erígone, por lo que también recibe el nombre de Canícula ('Perrita'). Su presencia se asociaba con la llegada del calor intenso *(Canis aestifer,* según VIRGILIO, *Geórgicas* II 353) y con la aparición de fiebres (cf. M. L. WEST, *Hesiod. Works and days,* Oxford, 1982 [1978], págs. 262-263), circunstancia que podría explicar la ejemplificación que CICERÓN propone en *Fat.* 12 *(si quis oriente Canicula natus est, in mari non morietur).*

[331] Por debajo de Orión, ha de entenderse (cf. *Arat.* 120 SOUB.). Se trata de la liebre catasterizada por Hermes, en homenaje a su extraordinaria velocidad. Sobre los problemas que plantea este pasaje, dado que el verso siguiente (125 SOUB.) habría de referirse en principio al Can, y no a la Liebre, cf. J. SOUBIRAN, pág. 208, n. 7.

Mas la serpeante Argo se desliza a la cola del Can[332].
A ésta[333] *la cubren Aries y los Peces, de cuerpo escamoso,*
mientras roza con su brillante cuerpo las orillas del Río[334];

podrás observar cómo serpentea y se extiende largamente,

y verás las prolongadas Cadenas
que retienen a los Peces, colocadas por la parte de su cola[335].
Después distinguirás, cerca del aguijón del refulgente Nepa,
el Altar, al que suaviza con su soplo el aliento del austro[336].

Cerca de allí, Centauro

avanza, apresurándose a uncir bajo las Pinzas su parte de
[Caballo[337].
Adelantando éste[338] *su diestra, mediante la que es retenido*
[el vasto Cuadrúpedo[339],

332 Cf. Arato, *Phaen.* 338-343 *(Arat.,* 125-126 Soub.).

333 Es decir, a la famosa nave Argo (cf. II 89), según el texto ciceroniano; a la Ballena (gr. *Kêtos*, lat. *Pistrix)* —monstruo enviado por Posidón para devorar a Andrómeda—, según el texto de Arato.

334 En referencia al Erídano, al que se ha identificado con el Po, con el Nilo y con la corriente de Océano; cf. Arato, *Phaen.* 357-358 *(Arat.,* 143-144 Soub.).

335 Cf. Arato, *Phaen.* 362-363 *(Arat.,* 150-151 Soub.).

336 Es decir, el viento del Sur; cf. Arato, *Phaen.* 402-403 *(Arat.,* 183-184 Soub.).

337 Se trata de las Pinzas *(Chelae)* del Escorpión, luego identificadas como sendos platos de Libra ('Balanza'), signo de Italia y de Roma (cf. *Div.* II 98; Manilio, IV 773-775; A. Ruiz de Elvira, «La balanza de la Justicia», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 13 [1997], 9-13). La denominación *Libra* se documenta, por ejemplo, en Virgilio, *Geórgicas* I 208, asociada al equinoccio de otoño *(Libra die somnique pares ubi fecerit horas).*

338 Es decir, el Centauro (cf. A. S. Pease, *Nat.*, pág. 836), habitualmente identificado con Quirón.

339 Mediante *vasta quadrupes* se alude a un animal sin identificar (gr. *Thērion),* al que solía denominarse *Fera, Bestia* o *Lupus.*

la extiende, dirigiéndose amenazador hacia el brillante Al-
Ahí se alza, desde la parte de abajo, la Hidra[340], *[tar*[341].

cuyo cuerpo se extiende largamente,

y entre cuya sinuosidad reluce la refulgente Cratera;
su extremo lo muele a picotazos el Cuervo[342],
erguido sobre su plumoso cuerpo, y ahí está, bajo los pro-
[pios Gemelos,
aquel Antecán, que se conoce con el nombre griego de 'Pro-
[ción'[343].

¿Acaso puede parecerle a alguien —que esté en su sano 115
juicio— que toda esta disposición astral y este ornato tan grandioso del cielo han podido producirse a partir de unos cuerpos que corren de acá para allá, por casualidad y porque sí?[344]. ¿Pudo, en realidad, alguna otra naturaleza, privada de mente y de razón, producir unas cosas como éstas, que no

340 Cf. Arato, *Phaen.* 443-444 *(Arat.,* 213-214 Soub.).

341 Se trata, según el mito, del altar construido por los Cíclopes, sobre el que los hijos de Crono se conjuraron contra su padre, y que ahora sirve para el sacrificio del Cuadrúpedo anteriormente mencionado; cf. Arato, *Phaen.* 438-442 *(Arat.,* 210-211 Soub.).

342 Cf. R. Montanari, «Una variante negli *Aratea* di Cicerone (v. 221)», *Prometheus* 14 (1988), 181-188, a propósito de la expresión *rostro tundit,* frente al *tondit* de parte de la transmisión (cf. Virgilio, *Eneida* VI 597-598); acerca del episodio mítico referente a la Cratera (también llamada 'Copa'; *Cretera* escribe aquí Cicerón: cf. K. Lennartz, «Zur 'Wortabbildung' in der archaischen römischen Tragödie», *Glotta* 73 [1995-1996], 168-207, esp. 188), al Cuervo y a la Hidra cf. Ovidio, *Fast.* II 243-266.

343 Se trata del Can Menor, que precede al Gran Can, Sirio, y de ahí su nombre; cf. Arato, *Phaen.* 448-450 *(Arat.,* 219-222 Soub.).

344 Es decir, a partir de los átomos. Acerca de la estructura que ofrecen los parágrafos 115-153, cf. A. S. Pease, *Nat.*, pág. 838.

sólo precisaron de razón para llegar a darse, sino que no puede entenderse cómo son, salvo si se posee razón en grado sumo?

45 Pues bien, no es sólo que estas cosas sean admirables: no hay nada más grandioso que el hecho de que el mundo es tan estable y se encuentra ajustado de tal manera, que ni siquiera podría llegar a pensarse algo que sea más apto para la permanencia[345]. Y es que todas sus partes se proyectan en todas las direcciones por igual[346], intentando ocupar una posición central. Además, los cuerpos permanecen juntos entre sí, sobre todo cuando se hallan coligados por una especie de vínculo situado alrededor[347]. Esto es lo que hace la naturaleza, la cual, extendiéndose a través de todo el mundo, lo realiza todo gracias a la mente y a la razón, y que hace retornar lo extremo desplazándolo hacia el centro.

116 Por ello, si el mundo tiene forma de globo[348] y, por esta causa, todas sus partes —guardando equilibrio en todas las direcciones— se sustentan mutuamente, por necesidad le acontecerá eso mismo a la tierra, de modo que, convergiendo todas sus partes hacia el centro (este centro es, por lo demás, lo más bajo en la esfera[349]), no hay fisura alguna a través de la cual pueda debilitarse tan gran tensión de gravedad y de pesos. Y, por la misma razón, el mar, aunque se extiende sobre la tierra, sin embargo, anhelando el lugar central que

[345] *SVF* II 549; *Nat.* II 58.

[346] Dada su forma esférica (cf. II 47, 116; A. S. PEASE, *Nat.*, pág. 841).

[347] *Vinculum* corresponde aquí, probablemente, al término gr. *desmós*, utilizado habitualmente por Crisipo.

[348] Cf. I 18; II 48; la consideración de la tierra como una esfera (cf., por ejemplo, PLATÓN, *Tim.* 40b; ARISTÓTELES, *Sobre el cielo* 298a18-20) suele atribuirse a un buen número de filósofos (Tales, Parménides, Pitágoras, etc.).

[349] Cf. II 84.

ésta ocupa, adopta la forma de un globo, en todas las direcciones por igual, y ni rebosa jamás, ni se vierte.

Por otra parte, el aire contiguo al mar se desplaza 117
además hacia arriba a causa de su gran ligereza, pero, sin embargo, es capaz de extenderse, propiamente, en todas las direcciones[350]. Así, es prolongación del mar y se junta con él, desplazándose por naturaleza hacia el cielo. Una vez regulado mediante la rarefacción y el calor de éste, aporta a los seres su aliento de vida y de salud. La parte más alta del cielo —que se llama 'etérea'—, al abrazarlo, retiene su propio ardor —enrarecido, y no condensado a causa de mezcla alguna— y se une con la superficie exterior del aire.

En el éter, por su parte, giran los astros, que preservan la 46
forma de globo gracias a su propio impulso, y que conservan sus movimientos gracias a su propia forma y figura. Y es que son redondos, forma a la que no se le puede reprochar lo más mínimo, según me parece haber dicho antes[351].

Las estrellas, por su parte, son llameantes por naturale- 118
za[352]. Por eso, se alimentan de los vapores de la tierra, de los del mar y de los de las demás aguas, de aquellos vapores que el sol hace salir de las entibiadas aguas y campiñas. Las estrellas, que se alimentan y renuevan gracias a ellos[353], así como el éter en su conjunto, exhalan esos mismos vapores, y de allí mismo vuelven a extraerlos, de modo que no se pierde prácticamente nada, o tan sólo un poquito, lo que el fuego de los astros y la llama del éter pudieran consumir. Por eso piensan los nuestros que va a suceder aquello sobre

[350] Es decir, hacia arriba y en sentido horizontal; cf. II 66, 101, así como, frente a esta idea, LUCRECIO, II 185-186.

[351] Cf. II 47.

[352] *SVF* II 593.

[353] Cf. II 40, 83; III 37.

lo que —según decían— tenía sus dudas Panecio[354]: que, al final, todo el mundo se incendiaría[355], cuando, una vez consumida la humedad, ni la tierra pudiera alimentarse, ni el aire retornar[356] (no podría llegar a originarse, por haberse agotado toda el agua). Así, nada quedaría salvo el fuego, a partir del cual —como ser vivo y de carácter divino— se produciría la renovación del mundo y volvería a originarse el mismo ornato.

119 No quiero pareceros prolijo con mi razonamiento acerca de las estrellas, sobre todo de aquellas que, según se dice, 'van errantes'. Tan grande es su armonía[357], a partir de movimientos sumamente disímiles, que, cuando la más alta, la de Saturno, produce frío, la central, la de Marte, se pone incandescente; la interpuesta entre éstas, la de Júpiter, aporta su luz y su control, y las dos que hay por debajo de Marte obedecen al sol[358]; el propio sol inunda con su luz el mundo en su conjunto, mientras que la luna, iluminada por él, procura los embarazos y los partos, así como las mejores condiciones para la crianza[359]. Tengo por seguro que aquel a

[354] Quizá por pensar que incluso el fuego se extinguiría, frente a la opinión de los demás estoicos.

[355] Cf. *Div.* I 111. Se alude así a la *exustio* (gr. *ekpýrōsis;* cf. HERÁCLITO, frag. 22 B 66 DK; A. FINKELBERG, «On cosmogony and ecpyrosis in Heraclitus», *American Journal of Philology* 119 [1998], 195-222) que se produce al final del *annus magnus,* provocando la purificación cósmica y la consiguiente palingenesia (es decir, un nuevo cosmos [*ornatus*]).

[356] De la tierra hacia las estrellas, se entiende.

[357] Lat. *concentus* (cf. *canere,* 'cantar'), como probable traducción del gr. *symphōnía.*

[358] Es decir, Mercurio y Venus; a propósito de esta cuestión, cf. CICERÓN, *Tim.* 29.

[359] La expresión *maturitates gignendi* podría referirse, en principio, tanto a los seres vivos que esperan dentro del seno materno a que llegue el momento del parto *(sine crescere nata,* según la expresión de OVIDIO, *Am.* II 14, 25; cf. *Nat.* II 69), bajo la protección de la luna (cf. VARRÓN,

quien no conmueve este ensamblaje de seres y esta especie de amalgama natural, dispuesta para la salvaguarda del mundo, no se ha parado nunca a pensar sobre nada de esto.

Las plantas y los animales

¡Venga! Pasemos de los fenómenos celestes a los terrestres... ¿Hay algo en éstos, en lo que no se manifieste la razón propia de una naturaleza inteligente[360]? En primer lugar, son los vástagos de aquello que se cría de la tierra los que proporcionan estabilidad a cuanto sobre ella se sustenta, y los que extraen de la tierra el jugo mediante el que se alimenta cuanto se apoya sobre raíces; y los troncos se recubren mediante una capa o corteza, para estar más resguardados de los fríos y de los calores. Resulta que las vides se agarran a los rodrigones mediante sus zarcillos, como si fueran manos, y así pueden empinarse al igual que los seres vivos[361]. Es más, incluso se dice que huyen de las coles, si éstas se han sembrado cerca, como si fueran perniciosas y nocivas, y que no las tocan de ninguna manera[362]. 120 47

¡Cuán grande es, por cierto, la variedad de los seres vivos!, ¡cuán grande el vigor empleado al objeto de que cada cosa se mantenga dentro de su propia especie[363]! Entre estas 121

Ling. Lat. V 69), como a las plantas (cf. II 50, 156; O. GIGON, L. STRAUME-ZIMMERMANN, pág. 189). Acerca de este tema cf., asimismo, *Div.* II 33-34, 91.

[360] Para una exposición similar a la contenida en los parágrafos 120-122, cf. *Tusc.* V 37-38.

[361] Lat. *animantes,* en referencia, sobre todo, a los animales.

[362] Acerca de las *caules brassicae,* cf. PLINIO, XVII 240 *(odit* [sc. *vitis*] *et caulem et olus omne, odit et corulum).*

[363] A la vida animal, como reflejo de la perfección del cosmos, se dedican los parágrafos 121-130; la idea de que cada ser vivo tiende a perpetuarse dentro de su propia especie, ya apuntada en II 41, 81, es de reminiscencia aristotélica (cf. *Gener. anim.* 731b31-35; *Polit.* 1252a26-31).

clases de animales, unas se encuentran cubiertas de cueros, otras revestidas de pelo y otras erizadas de púas[364]. A unas las vemos cubiertas de pluma y a otras de escama, vemos que unas están armadas de cuernos y que otras encuentran la huida gracias a sus alas. Por lo demás, la naturaleza ha dispuesto para los seres vivos alimento abundante y copioso, aquel que resulta más adecuado para cada uno de ellos[365]. Podría enumerar lo que la figura de los seres vivos posee para intentar alcanzar y conseguir ese alimento, qué diestra y sutil es la distribución de sus partes y cuán admirable es la factura de sus miembros. Y es que, cuanto tienen metido en su interior al menos, se concibió y se colocó de tal manera que nada de ello resulta superfluo, nada que no sea necesario para preservar la vida[366].

122 Por lo demás, esa misma naturaleza es la que dio a las bestias sensación y apetito, de modo que mediante esto último tuvieran iniciativa para intentar procurarse los alimentos propios de su naturaleza, y mediante lo otro distinguiesen lo perjudicial de lo saludable[367]. Pues bien, unos animales acceden al alimento caminando y otros reptando, unos volando y otros nadando[368], y una parte se procura la comida abriendo la boca y con sus propios dientes, otra parte la arrebata con la firmeza de sus garras, otra parte con la agudeza de sus picos; unos la sorben, otros la arrancan, otros la tragan y otros la mastican[369]; hasta es propio de algunos el desplazarse a ras de suelo, de manera que llegan a tocar fácilmente con el morro la comida que hay en tierra.

[364] Cf. Platón, *Protag.* 321a; Aristóteles, *Hist. anim.* 490b28-29; se alude, dentro de este tercer grupo, al erizo, al puerco espín, etc.

[365] Cf., por ejemplo, Aristóteles, *Hist. anim.* 595a13-19.

[366] Cf. I 99.

[367] Cf. I 104; II 34; III 33.

[368] Cf. Aristóteles, *Hist. anim.* 487b6-32.

[369] En referencia, respectivamente, a animales como la sanguijuela, a los hervíboros, a algunos reptiles y, dentro del último grupo, a la mayoría de los carnívoros. Sobre los tipos de alimentación del reino animal, en general, cf. Plinio, X 196.

Sin embargo, los animales que son más altos —como los gansos, los cisnes, las grullas o los camellos— se ayudan de la longitud de su cuello. Al elefante incluso se le dio una 'mano', ya que, a causa de la dimensión de su cuerpo, tenía un difícil acceso al alimento. 123

Mas la naturaleza dio fuerza o velocidad a las bestias cu- 48
yo modo de alimentación consiste en nutrirse comiéndose a otras especies[370]. A algunas se les ha proporcionado incluso cierta estrategia y destreza, como en el caso de las arañitas: unas tejen una especie de red, de manera que si algo se queda pegado en ella lo capturan, mientras que otras observan desde el lugar menos pensado y, si algo cae, lo apresan y lo engullen[371]. Y bien, la pina (porque así es como se llama en griego[372]), que se abre mostrando sus dos grandes valvas, se une a un pequeño camarón, formando una especie de sociedad para conseguir el alimento; y así, cuando los pececillos pequeños se han adentrado nadando en la concha entreabierta, entonces la pina, advertida por el camarón, cierra sus valvas de un mordisco. Así es como unas bestiecillas que son sumamente disímiles entre sí buscan su comida en común[373].

[370] Se entiende que a otra especie del mismo género animal; es decir, se hace referencia a los depredadores.

[371] Acerca de sendos tipos de araña, cf. Aristóteles, *Hist. anim.* 622b27-623b3.

[372] Cf. *Del supremo bien y del supremo mal* III 63; Aristóteles, *Hist. anim.* 547b15-18; Plinio, IX 66.

[373] *SVF* II 729; el término *squilla* alude, probablemente, a la quisquilla o camarón, que parece servir en realidad de alimento al molusco bivalvo antes mencionado (cf. H. Rackham, págs. 240-241; U. Blank-Sangmeister, pág. 399, n. 374).

124 Hay que preguntarse, a este respecto, si se han reunido tras algún tipo de acercamiento mutuo o si se encontraban reunidas ya desde el origen, por obra de la propia naturaleza. También cabe admirar, en cierta medida, a esas bestias acuáticas que se crían en tierra, como por ejemplo los cocodrilos, las tortugas de río y algunas serpientes: nacidas fuera del agua, la buscan tan pronto como pueden sostenerse[374]. Es más, a menudo ponemos debajo de las gallinas los huevos de las ánades; a los pollos nacidos de ellos los alimentan en un primer momento aquellas que los han incubado y hecho salir, como si fueran sus madres; después, ellos las dejan, y las rehúyen si los siguen. Ocurre tan pronto como han podido ver el agua, como si fuera su ámbito natural... ¡Tan poderoso instinto de protección infundió la naturaleza en los seres vivos!

49 También he visto escrito que existe cierta ave, llamada pelícano, que se agencia su comida volando hacia las aves que se sumergen en el mar, a las cuales, cuando emergen tras capturar un pez, les da picotazos en la cabeza hasta que éstas sueltan su captura, lanzándose entonces el propio pelícano hacia ella. Y esta misma ave —según está escrito— suele atiborrarse de conchas y vomitarlas, una vez las ha digerido al calor de su estómago, tomando así de ellas lo que resulta comestible[375].

125 Se dice que las ranas marinas, por su parte, suelen cubrirse con arena y moverse cerca del agua[376]; cuando los peces se han acercado hacia ellas, como si fuera hacia su comida, las ranas los capturan y los engullen. El milano mantiene una especie de guerra casi natural con el cuervo; así que, donde quiera que uno encuentra huevos del otro, los rompe[377]. Por cierto, ¿quién puede dejar de admirar lo siguiente (advertido por Aristóteles, como la mayoría de estas cosas[378])? Cuando las grullas atraviesan los mares en busca de lugares más cálidos, configuran la forma de un triángulo. Por otra parte, éstas rompen el aire de frente, por un vértice del triángulo; después, poco a poco, desde uno y otro lateral, con las alas como si fuesen remos, se hace más fácil el viaje de estas aves[379]. Por lo demás, la base del triángulo que forman las grullas se ayuda de los vientos, como si soplasen de popa, y éstas colocan el cuello y la cabeza sobre el dorso de las que vuelan por delante; como la guía propiamente no puede hacerlo, ya que no tiene dónde apoyarse, vuela hacia atrás para poder reposar también ella, pasando a su puesto una de las que ya han reposado; y esta manera de turnarse se mantiene durante todo el viaje.

Podría referir muchas cosas del mismo tenor, pero estáis 126
viendo de qué tipo son propiamente. Pues bien, más conocidas todavía son éstas: el gran celo con que se protegen las bestias, cómo vigilan alrededor mientras se alimentan y cómo pasan inadvertidas en sus cubiles.

---

[374] Cf. Aristóteles, *Hist. anim.* 589a30-31.

[375] Cf. Aristóteles, *Hist. anim.* 614b26-30, a propósito de los pelícanos *(pelekânes);* Plinio, X 115; *platalea* puede designar tanto a la espátula como al pelícano; parece observarse un comportamiento similar en la gaviota y también en la fragata.

[376] Parece aludirse, propiamente, a un tipo de pez (cf. Aristóteles, *Hist. anim.* 620b10-19, acerca del pez *bátrakhos),* que se sirve de los largos filamentos que tiene sobre la cabeza para atraer a otros peces de menor tamaño y poder capturarlos.

[377] Cf. Plinio, X 203.

[378] El material aristotélico podría haber llegado hasta Cicerón a través de Panecio o de Posidonio, según A. S. Pease, *Nat.*, pág. 869, aunque no necesariamente.

[379] Cf. frag. 342 Rose, Plinio, X 63, a propósito de *anseres* ('gansos') y *olores* ('cisnes'); acerca de las grullas, en general, cf. Aristóteles, *Hist. anim.* 614b18-30.

50 Así, resulta admirable el hecho de que los perros se curan mediante el vómito[380], mientras que las ibis egipcias lo hacen purgando su vientre[381] (son procedimientos que se han descubierto recientemente, esto es, desde hace pocos siglos[382], gracias al talento de los médicos...). Se ha oído que las panteras, que en los países bárbaros se capturaban con ayuda de carne envenenada, disponían de cierto remedio mediante cuya aplicación no morían[383]; que las cabras salvajes de Creta, por su parte, al resultar atravesadas por flechas envenenadas, buscaban una hierba que se llama 'dictamno'; dicen que, al probar esta hierba, se desprendían las flechas de su cuerpo[384].

127 Las ciervas se purgan a fondo poco antes del parto, mediante cierta hierbecilla llamada 'séselis'[385]. Vemos, además, el hecho de que cada criatura hace frente mediante sus propias armas a la violencia y al miedo: con sus cuernos los toros, los jabalíes con sus colmillos, mediante la carrera los leones; unas se ponen a salvo mediante la fuga, otras escondiéndose; con su efusión de tinta las se-

---

[380] Cf. Aristóteles, *Hist. anim.* 594a28-29, 612a5-7; Plinio, XXIX 58 *(vomitiones quoque hoc animal monstrasse homini videtur).*

[381] Cf. Plinio, VIII 97; en realidad —dice Plinio— usan la curvatura de su pico para limpiarse los restos de excremento *(eam partem* [...] *qua reddi ciborum onera maxime salubre est).*

[382] Es decir, poco tiempo en comparación con el que lleva la naturaleza practicando esos mismos procedimientos, según cabe entender.

[383] Cf. Aristóteles, *Hist. anim.* 612a7-8; se trataba, propiamente, de excremento humano; el pudor expresivo de Cicerón se observa también en I 95; II 64, 138, 141.

[384] Cf. Teofrasto, *Hist. plant.* IX 16, 1; Plinio, VIII 97; Virgilio, *Eneida* XII 412-415.

[385] Gr. *séselis* o *séseli;* cf. Aristóteles, *Hist. anim.* 611a15-19; Plinio, VIII 112; J. André, *Les noms de plantes dans la Rome antique,* París, 1985, pág. 237.

pias[386], con su hinchazón los peces torpedo[387]; muchas criaturas incluso logran ahuyentar a sus perseguidores gracias a la insoportable repugnancia de su propio hedor[388].

En realidad, gran esmero ha puesto la providencia de los 51
dioses para que fuese perpetuo el ornato del mundo, para que siempre existiese cada tipo de bestia, de árbol y de cuantos seres se apoyan sobre los vástagos que proceden de la tierra. Todo esto alberga, además, gran cantidad de semillas, de manera que a partir de un solo ser se generan más. Esta semilla se encuentra metida en la parte más recóndita de las bayas que proceden de cada vástago, y con estas mismas semillas no sólo se nutren suficientemente los hombres, sino que las tierras se colman, gracias a que los vástagos se renuevan dentro de cada especie.

¿Qué decir de cuán gran razón se manifiesta en las bes- 128
tias, con vistas a la perpetua conservación de su especie? Pues, para empezar, unas son machos y otras hembras, cosa que la naturaleza ingenió en pro de la perpetuación. Además, hay partes en su cuerpo que son sumamente aptas para procrear y para concebir, y son admirables en macho y hembra los deseos que tienen de acoplar sus cuerpos. Cuando la semilla, por su parte, se asienta en su lugar[389], absorbe

---

[386] Cf. Aristóteles, *Hist. anim.* 621b28-31; *Part. anim.* 679a7-14; Plinio, IX 84 *(effuso atramento, quod pro sanguine his est;* al respecto cf., asimismo, XI 8).

[387] Cf. Platón, *Men.* 80a; Aristóteles, *Hist. anim.* 620b19-23; Plinio, IX 143.

[388] A propósito del uso de excrementos con fines defensivos cf. Aristóteles, *Hist. anim.* 630b8-11; *Part. anim.* 663a13-17, y, acerca del basilisco, Plinio, VIII 78 *(necat frutices, non contactos modo, verum et adflatos).*

[389] *Locus* ('lugar', 'parte') significa aquí 'útero' (cf. Varrón, *Ling. Lat.* V 15; Plinio, XI 209), lo mismo que el gr. *tópos*, como eufemismo, en Aristóteles, *Hist. anim.* 572b28, 583a15.

prácticamente toda la comida hacia sí y, una vez rodeada de ella, da forma al animal[390]. Cuando éste cae, desprendiéndose del útero —en el caso de los seres vivos que se alimentan de leche—, toda la comida de las madres prácticamente comienza a convertirse en leche, y los seres recién nacidos, sin maestro, bajo la guía de la naturaleza, buscan las mamas y se sacian gracias a su abundante contenido. Pues bien, para que entendamos que ninguna de estas cosas es fortuita y que todas ellas son obra de una naturaleza proveedora y diestra, se les ha dado a las que procrean múltiples fetos —como es el caso de las cerdas o el de las perras— multitud de mamas, mientras que tienen una pequeña cantidad de ellas las bestias con pocas crías[391].

129 ¿Para qué voy a decir qué gran amor sienten las bestias al sacar adelante y proteger a los seres que han procreado, hasta lograr el objetivo de que puedan defenderse por sí mismos[392]? Y eso que, según se afirma, los peces abandonan sus huevos una vez los han fecundado, porque éstos se mantienen con facilidad en el agua y son capaces de expulsar el feto que contienen[393].

[390] Cf. ARISTÓTELES, *Hist. anim.* 489b6-8, sobre la composición del huevo.

[391] Cf. II 160, así como ARISTÓTELES, *Hist. anim.* 500a13-32; *Part. anim.* 688a29-33; VARRÓN, *Res rust.* II 4, 17 *(parere dicunt oportere porcos, quot mammas habeat)*; PLINIO, XI 233 *(ut sues, generosae duodenas, volgares binis minus)*.

[392] También era proverbial la atención dispensada por algunos animales hacia los más viejos de la especie: cf., acerca de las cigüeñas, ARISTÓFANES, *Av.* 1353-1357 (así como CLAUDIO ELIANO, *Hist. anim.* III 23); también son de interés los testimonios de SÓFOCLES, *El.* 1058-1062; EURÍPIDES, *Bacch.* 1364-1365 (acerca de los cisnes); *El.* 151-153.

[393] Cf. ARISTÓTELES, *Hist. anim.* 588b30-589a1, 621a20-27; PLINIO, IX 157, 165.

Dicen que las tortugas y los cocodrilos por su parte, una vez han procedido en tierra a la puesta, recubren los huevos y después se van, así que nacen y salen adelante por sí mismos[394]. En cuanto a las gallinas y a las restantes aves, buscan un lugar tranquilo para poner, se construyen sus propios cubiles y nidos y los recubren tan blandamente como pueden, de modo que los huevos puedan preservarse con la mayor facilidad posible. Cuando han hecho salir de ellos a los pollos, los protegen abrigándolos con sus alas, para que no sufran a causa del frío y para que, si el sol calienta, puedan resguardarse. Por lo demás, cuando los pollos pueden hacer uso de sus alitas, entonces sus madres los siguen en sus vuelos, liberándose de los demás cuidados. 52

Otras maravillas de la naturaleza

También la destreza y la diligencia de los hombres contribuyen a la conservación y supervivencia de no pocos animales y seres de los que la tierra cría, pues son muchos los ganados y los vástagos que no podrían sobrevivir sin el cuidado humano. 130

También podemos hallar determinadas circunstancias que resultan favorables para un cultivo humano abundante, y cada una en su lugar. El Nilo riega Egipto, y, una vez lo ha tenido cubierto y colmado durante el verano entero[395], entonces se retira y deja las campiñas esponjosas y llenas de limo para la siembra. El Éufrates hace fértil Mesopotamia, en la que cada año introduce campiñas prácticamente nuevas[396]. El Indo por cierto, que es el más grande de todos los ríos, no sólo fecunda

[394] Cf. HERÓDOTO, II 68; ARISTÓTELES, *Hist. anim.* 558a11-24; PLINIO, IX 37.

[395] Durante cien días, según HERÓDOTO, II 19; sobre la etimología popular atribuida al nombre del Nilo cf. S. ISIDORO, *Etym.* XIII 21, 7 *(quasi* néan ilýn).

[396] Cf. HERÓDOTO, I 193.

y deja mullidas las campiñas con su agua, sino que incluso las siembra, porque se dice que transporta consigo una gran cantidad de semillas similares al trigo.

131 Y podría referir otras muchas cosas dignas de recuerdo, propias de otros lugares, muchas otras fértiles campiñas, cada una con su tipo de frutos.

53 Pero ¡qué grande es esa bondad propia de la naturaleza, ya que cría tantísimas cosas para nuestra nutrición, de tal variedad, tan agradables, y no durante una sola temporada al año, sino de manera que siempre podamos deleitarnos gracias a su lozana abundancia! Por lo demás, ¡qué puntuales y saludables dio los vientos etesios, no sólo al género humano, sino también al ganado y, finalmente, a todo aquello que se origina de la tierra! Mediante su soplo se atemperan los calores excesivos; ellos son también los que dirigen los cursos marítimos, de manera rápida y certera[397]. Hay que dejar mucho al margen, y, aun así, es mucho lo que se dice[398].

132 Y es que no podrían llegar a enumerarse los beneficios que se obtienen de los ríos, la gran cantidad de oleajes marítimos, dotados de su flujo y su reflujo, la gran cantidad de montes que se hallan revestidos de un manto silvestre, las salinas, tan distantes de la orilla del mar[399], las tierras colmadísimas de saludables medicamentos, las innumerables artes, en fin, necesarias para nuestro sustento vital. Además, la alternancia del día y de la noche ayuda a la conservación de los seres vivos, otorgándoles un tiempo de actividad y otro de reposo.

[397] Cf. Heródoto, II 20; VI 140; Aristóteles, *Meteor.* 361b35-362a1. Estos vientos etesios (es decir, 'anuales'), procedentes del Norte, soplaban sobre todo en verano, durante el día; no siempre facilitaron la navegación deseada, como refleja César, *Bel. civ.* III 107.

[398] Podría tratarse de una interpolación de lector, similar a la que se ha creído observar en III 40.

[399] Acerca de las salinas y del uso de la sal cf. Plinio, XXXI 73-105.

Así se concluye por doquier, mediante todo tipo de razonamiento, que todo en este mundo se administra admirablemente, mediante la mente y el consejo de la divinidad, al objeto de que todo se salve y perviva[400].

El hombre

Pero por si alguien se pregunta en beneficio de quién se produjo la realización de cosas tan grandiosas... ¿En beneficio de los árboles y de las hierbas, que, pese a carecer de sensación, reciben su sustento de la naturaleza? Mas esto es, desde luego, absurdo. ¿En el de las bestias? No es más probable, en absoluto, que los dioses se hayan fatigado en beneficio tan sólo de unas bestias mudas y que nada entienden. Por tanto —dirá uno—, ¿en beneficio de quiénes se creó el mundo? Está claro que en beneficio de aquellos seres vivos que se sirven de la razón, y éstos son los dioses y los hombres. Ciertamente, no hay nada mejor que éstos, porque es la razón la que está al frente de todos ellos. Resulta así digno de creerse que el mundo, al igual que cuanto hay en él, fue hecho en beneficio de los dioses y de los hombres[401]. 133

Y se entenderá más fácilmente que los dioses inmortales han sido provisores para con los hombres, si se examina la estructura del hombre en su totalidad y la perfecta figura que ofrece el conjunto de la naturaleza humana[402]. 54

[400] Tercero de los cuatro temas anunciados en II 3; en II 133 comienza el cuarto, que abarca hasta el parágrafo 153: la *providentia* divina se manifiesta en el hecho de haber dotado al ser humano de un cuerpo, de sentidos, de habla, de razón, etc.; en II 154-167 se alude, por último, a los bienes de carácter externo.

[401] *SVF* II 1131.

[402] Se inicia aquí un pasaje dedicado a exponer la perfección natural del cuerpo humano; para la terminología utilizada, poco precisa por lo general, cf. J. André, *Le vocabulaire latin de l'anatomie*, París, 1991.

134 Pues, siendo que la vida de los seres vivos se mantiene gracias a tres cosas —al alimento, a la bebida y a la respiración—, su boca es sumamente apta para tomar todo esto, la cual, mediante las narices situadas a su lado, se provee de la respiración. Por lo demás, la comida se les confía a los dientes, dispuestos en la boca, y éstos la desmenuzan y ablandan. De entre ellos, los agudos, situados al frente, parten los comestibles a mordiscos, mientras que los de más adentro, que se llaman 'muelas'[403], los mastican. La lengua también parece ayudar en esta operación.

135 Por otra parte, a la lengua la sucede el esófago, que se prolonga desde las raíces de ésta; a él cae en primer lugar lo que se ha tomado a través de la boca. Éste, que bordea las amígdalas por uno y otro lado, se encuentra delimitado por el extremo interno del paladar, y es el que, cuando, gracias a la agitación y a los movimientos de la lengua, ha recibido la comida que se ha deslizado e ido sumiendo en él, hace que ésta siga deslizándose. Por lo demás, las partes de este mismo esófago que se encuentran por debajo de aquello que se ingiere, se dilatan, mientras que las que están por encima se contraen.

136 Como la arteria áspera —pues así la llaman los médicos[404]— tiene una abertura situada junto a las raíces de la lengua (un poco más arriba de donde el esófago enlaza con ésta), y como esta arteria se extiende hasta los pulmones y recibe el aliento que se introduce mediante la respiración —inhalando y expulsando el mismo desde los pulmones—, se cubre mediante una especie de tapa[405], que se le dio por

[403] Lat. *genuini*; cf. Aristóteles, *Part. anim.* 661b6-9; Plinio, XI 166.

[404] Cicerón denomina *aspera arteria* (gr. *artēría trakheîa*) a la tráquea.

[405] Es decir, la epiglotis (cf. Aristóteles, *De respir.* 476a33-34).

la siguiente causa: para que, si algo de alimento se mete en ella por casualidad, no se vea impedida la respiración. Pero, ya que la naturaleza del vientre[406], colocada bajo el esófago, consiste en ser receptáculo del alimento y de la bebida, mientras que los pulmones y el corazón conducen la respiración desde el exterior[407], en el vientre se han realizado admirables conformaciones, compuestas generalmente de fibras musculares. Su naturaleza está, por lo demás, llena de pliegues, es sinuosa y encierra o retiene aquello que ha recibido, ya sea seco o húmedo[408], para poder transformarlo y digerirlo; y unas veces se constriñe y otras se relaja; concentra y entremezcla cuanto ha tomado, de manera que todo lo ya recocido y elaborado se distribuye hacia el resto del cuerpo con facilidad, gracias al mucho calor que contiene, a la trituración del alimento y, además, a la respiración.

En los pulmones, por otra parte, existe una especie de 55
porosidad cavernosa similar a la de las esponjas[409], sumamente apta para absorber la respiración; éstos se contraen cuando espiran, mientras que se dilatan con la respiración, de manera que puede introducirse de manera regular el alimento vital del que se nutren principalmente los seres.

[406] Perífrasis por 'estómago'; acerca de las dificultades que entraña este pasaje cf. A. Pariente, «*¿Dossuarius* o *ussuarius?* (Nota a Varrón, *r. r.* II 6, 5 y II 10, 5)», en *Estudios de fonética y morfología latina*, Salamanca, 1949, págs. 157-237, esp. 191-193.

[407] De acuerdo con la teoría según la cual el ventrículo izquierdo del corazón se encarga de aportar aire a las arterias (cf. II 138; A. S. Pease, *Nat.*, pág. 903); acerca de las teorías antiguas sobre el funcionamiento de este órgano, cf. C. R. S. Harris, *The heart and the vascular system in ancient Greek medicine from Alcmaeon to Galen*, Oxford, 1973.

[408] Es decir, ya sea alimento sólido o líquido.

[409] Cf. Platón, *Tim.* 70c.

137 Por otra parte, este jugo con el que nos nutrimos[410], una vez separado del alimento residual, fluye desde los intestinos y el vientre hasta el hígado, a través de unos conductos que van directamente desde la mitad del intestino[411] hasta las 'puertas' del hígado —pues así se llaman[412]—, conductos que se extienden hasta el hígado y que se encuentran unidos a él. Pues bien, desde allí, se extiende cada uno por su sitio[413], deslizándose a través de ellos el alimento que sale del hígado. Cuando, a partir de este alimento, se han secretado la bilis y los humores procedentes de los riñones, el residuo se convierte en sangre y fluye hasta las mismas puertas del hígado, hacia las que se extienden todos los conductos[414]. El alimento salido a través de estas puertas se vierte, desde ese punto precisamente, hacia la vena llamada 'cava'[415], y, una vez elaborado y recocido, se desliza a través de ella hasta el corazón. Además, se distribuye desde el corazón hacia el cuerpo entero, a través justamente de las muchas venas que se extienden hasta cada una de sus partes.

138 Por lo demás, no resultaría nada difícil decir cómo se expulsan los restos de alimento, al constreñirse y relajarse alternativamente los intestinos, pero, sin embargo, hay que omitirlo, para que no contenga el discurso nada desagradable. Explíquese más bien esta increíble construcción de la naturaleza: resulta que el aliento, que se hace llegar hasta los pulmones mediante la respiración, se calienta en primer lugar mediante la propia respiración, después mediante el contacto con los pulmones, y parte de él se devuelve al respirar, mientras que otra parte se interna en cierta parte del corazón a la que llaman 'ventrículo del corazón', junto al cual se sitúa otro similar, al que fluye la sangre desde el hígado, a través de la vena cava[416]. Y, de este modo, la sangre se difunde desde esas partes hacia todo el cuerpo, a través de las venas, y la respiración a través de las arterias[417]. Unas y otras, además, apiñadas e insertas en gran número por la totalidad del cuerpo, dan testimonio de esa especie de fuerza increíble propia de una obra artesanal y divina.

¿Qué voy a decir de los huesos? Éstos, como soporte del 139
cuerpo que son, tienen unas junturas admirables, aptas para dar estabilidad y adecuadas para delimitar las articulaciones, así como para el movimiento y para cualquier actividad corporal. Añade a esto las fibras[418], que albergan las articulaciones, así como su ramificación, extendida a través del cuer-

[410] Se denomina *sucus* (gr. *khylós)* a la sustancia alimenticia que el organismo extrae de la comida ingerida.

[411] Es decir, desde el mesenterio.

[412] En relación con la vena porta cf. PLATÓN, *Tim.* 71bc; ARISTÓTELES, *Hist. anim.* 496b31-32.

[413] El pasaje *(inde aliae ⟨alio⟩ pertinentes sunt)* se encuentra corrupto; *⟨ad lienem⟩* ('hasta el bazo') propone restituir W. LACKNER, «Eine Konjektur zur Lücke in Ciceros *De natura deorum* II, 137», *Grazer Beiträge* 2 (1974), 93-96.

[414] Del hígado, según entienden Plasberg y Pease, o de la circulación sanguínea (cf. W. GERLACH, K. BAYER, pág. 309).

[415] Lat. *vena cava* (gr. *phlèps koilḗ).*

[416] Cf. PLINIO, XI 192 *(accipit hoc a corde, cui iungitur, funditque in venas).*

[417] Siguiendo la tradición griega (incluido Aristóteles), no se diferencia todavía claramente entre conductos de aire y vasos sanguíneos (cf. II 136, 149, así como, no obstante, II 24, 139); las arterias se consideraban conductoras de aire (considerado a veces como *pneûma)* porque en las disecciones se observaban vacías; esta concepción, no obstante, ya había sido superada entre los médicos alejandrinos del s. III (Praxágoras de Cos, maestro de Herófilo, parece haber sido el primero en distinguir, funcionalmente, entre sistema arterial y sistema venoso; al respecto cf. H. VON STADEN, *Herophilus. The art of medicine in early Alexandria,* Cambridge, 1989, págs. 172-174).

[418] Lat. *nervi,* tanto de carácter nervioso como muscular (cf. H. RACKHAM, pág. 257).

po entero; estas fibras —al igual que las venas y las arterias, que arrancan y se prolongan desde el corazón— se distribuyen por todo el cuerpo[419].

56 140 Muchos son los ejemplos que podrían añadirse a propósito de esta providencia propia de la naturaleza, tan diligente y diestra como es, mediante los que poder entender qué grandes cosas —y cuán eximias— les han otorgado los dioses a los hombres. La divinidad estableció en primer lugar que, levantándose de la tierra, fueran altos y estuvieran erguidos, de modo que, mirando al cielo, pudieran adquirir conocimiento de los dioses. Y es que los hombres no han surgido de la tierra para ser sus pobladores y habitantes, sino casi para ser espectadores de los fenómenos celestes que se producen allá arriba[420], cuyo espectáculo no corresponde a ningún otro tipo de seres vivos. Los sentidos, por lo demás, intérpretes y anunciadores de las cosas, fueron admirablemente hechos, y se colocaron en la cabeza, como en una atalaya, para usarlos cuando fuera necesario. Pues los ojos, como vigías, ocupan el lugar más elevado, desde donde, al ser capaces de extender la vista todo lo posible, pueden cumplir con su función[421].

141 Las orejas, como deben percibir el sonido, que por naturaleza se desplaza hacia arriba, están colocadas, acertadamente, en la parte alta del cuerpo. Ya que todo olor se desplaza hacia lo alto[422], también las narices están situa-

[419] Sobre las concepciones antiguas acerca del sistema nervioso y sobre la importancia concedida al cerebro por parte de Herófilo, tras el precedente de Alcmeón (cf. frag. 24 A 8 DK y, de manera similar, ARISTÓTELES, *Somn. vig.* 457b28-29, frente a los testimonios que se documentan *ib.*, 457b20-458a10; *Part. anim.* 652b31-36), cf. I 99; H. VON STADEN, págs. 247-259.

[420] Cf. JENOFONTE, *Mem.* I 4, 11.

[421] Una imagen similar ofrece PLATÓN, *Tim.* 70a.

[422] Cf. JENOFONTE, *Banquete* V 6.

das, acertadamente, en la parte de arriba; y, como a ellas les corresponde un importante veredicto acerca del alimento y de la bebida, no sin causa han buscado la vecindad de la boca[423]. El gusto además, como debe percibir de qué tipo es aquello con lo que nos nutrimos, se sitúa en la parte de la cara por donde la naturaleza abrió camino a cuanto se come y se bebe. El tacto, sin embargo, está repartido por igual en la totalidad del cuerpo[424], de manera que podamos sentir todos los estímulos, así como cualquier impulso de frío o de calor que sea superior a lo normal[425]. Pues bien, al igual que, en los edificios, los arquitectos apartan de los ojos y de las narices de los propietarios aquellas cosas que, al fluir, serían necesariamente algo repugnantes, así la naturaleza mandó lejos de los sentidos semejantes cosas[426].

¿Acaso algún artesano, aparte de la naturaleza —lo más 142 57
experto que puede haber—, habría podido alcanzar tan gran destreza en lo referente a los sentidos? En primer lugar, ésta revistió y cubrió los ojos con unas membranas sumamente tenues. Primero las hizo translúcidas, para que pudiera verse a su través, pero firmes, para que se mantuviesen dentro. Sin embargo, dotó a los ojos de una lábil movilidad, para que se entornasen si algo iba a dañarlos, y para que pudieran dirigir su semblante fácilmente hacia donde quisieran. Y la parte más

[423] Cf. JENOFONTE, *Mem.* I 4, 6.

[424] Cf. ARISTÓTELES, *Part. anim.* 647a19-21, 653b29-30; este sentido se consideraba el más desarrollado en el hombre, seguido del gusto (*Hist. anim.* 494b16-18).

[425] Lat. *nimios* (frente a *minimos*, lección aceptada por H. RACKHAM, pág. 258; W. GERLACH, K. BAYER, pág. 312; U. BLANK-SANGMEISTER, pág. 250; O. GIGON, L. STRAUME-ZIMMERMANN, pág. 206).

[426] Cf. JENOFONTE, *Mem.* I 4, 6.

saliente, con la que vemos propiamente, llamada 'pupila'[427], es tan pequeña que evita con facilidad las cosas que pudieran dañarla. Los párpados, que son las cubiertas de los ojos, suavísimos de tacto para que no hieran tal parte, están hechos de la manera más apropiada, tanto para cerrar las pupilas y que no les caiga nada dentro, como para abrirlas; se permite así que esto pueda ocurrir repetidamente y a la máxima velocidad.

143 Los párpados están protegidos por una especie de empalizada de pelos; gracias a ellos, los ojos pueden evitar que les caiga dentro cualquier cosa mientras están abiertos, y, cerrándose durante el sueño, cuando no precisamos de los ojos para ver, pueden reposar como si se encontrasen protegidos mediante una envoltura[428]. Están, además, eficazmente ocultos, y cubiertos en todas las direcciones mediante partes que sobresalen. Porque, en primer lugar, lo de arriba, cubierto con las cejas, aparta el sudor que fluye de cabeza y frente; después, las mejillas —colocadas por debajo y ligeramente salientes— los resguardan desde la parte inferior; y la nariz está colocada de manera que parece estar puesta entre los ojos, como un muro[429].

144 El oído, por su parte, está siempre abierto, porque precisamos de tal sentido incluso mientras dormimos; éste incluso nos despierta del sueño, cuando se ha percibido un sonido. Tiene un camino sinuoso, para que nada pueda penetrar en él, cosa que podría ocurrir si se ofreciera sin repliegues y derecho. Incluso se ha previsto que, si alguna mínima bestiecilla intentara irrumpir, se quede pegada en la suciedad de

[427] Diminutivo de *pupa* (gr. *kórē*), 'muñequita', 'niña', probablemente por el hecho de reflejar la imagen de la persona que se mira en ella.

[428] Cf. Jenofonte, *Mem.* I 4, 6.

[429] Cf. Jenofonte, *Banquete* V 6.

las orejas, como si fuera sobre el muérdago[430]. Por lo demás, sobresalen hacia fuera las llamadas 'orejas', hechas para recubrir y resguardar este sentido, y para que las voces que se les aproximan no se desvíen y se pierdan antes de que el sentido resulte impresionado. Pero tienen entradas duras, casi cartilaginosas, y con muchos repliegues, ya que así, una vez recogido mediante estos órganos, se amplifica el sonido. Por eso, en el caso de las liras, se produce el sonido gracias a un caparazón o a un cuerno[431], y por eso los sonidos se transmiten con mayor amplitud al proceder de lugares sinuosos y abovedados.

De manera similar, las narices —que a causa de la nece- 145
sidad de su uso siempre están abiertas— tienen unas entradas muy limitadas, para que no pueda penetrar por ellas nada dañino; y siempre tienen una humedad que no deja de ser útil para expulsar el polvo y otras muchas cosas. El gusto está protegido extraordinariamente, porque se aloja en la boca, de manera apropiada para el uso y para la salvaguarda de su carácter incólume.

Y los sentidos humanos en su conjunto aventajan en
mucho a los de las bestias[432]; en primer lugar porque nues- 58
tros ojos —en aquellas artes sobre las que cabe un veredicto ocular: en el caso de las formas pintadas, esculpidas o cinceladas, e incluso en el del movimiento y el gesto de los

[430] Lat. *viscum;* es decir, en la cera, como si se tratara de una especie de cepo.

[431] Un caparazón de tortuga solía hacer de caja de resonancia (cf. *Div.* II 133); mediante el término *cornus* se alude, probablemente, a los brazos de la lira (gr. *pêkheis).*

[432] A veces, no obstante, se había señalado la superioridad sensorial de las bestias: cf., por ejemplo, Aristóteles, *Sobre el alma* 421a9-10, a propósito del olfato, frente a nuestra primacía en lo referente al gusto y el tacto *(ib.,* 18-22); *Hist. anim.* 494a19-b18; Plinio, X 191 *(ex sensibus ante cetera homini tactus, dein gustatus; reliquis superatur a multis).*

cuerpos— ven muchas cosas con mayor sutileza. Los ojos juzgan el atractivo, el orden y hasta —por decirlo así— la conveniencia de colores y figuras; y también otras cosas de más importancia, pues reconocen virtudes y vicios: reconocen al airado y al dócil, al alegre y al dolido, al valeroso y al cobarde, al audaz y al tímido.

146 Es igualmente admirable y artesanal esa especie de dictamen propio de las orejas, mediante el que se juzga —tanto en el caso de los cantos vocales, como en los de flauta o cuerda— la variedad de los sonidos, sus intervalos y su gradación, así como muchísimos matices de voz (el canoro y el ronco, el ligero y el áspero, el grave y el agudo, el vibrante y el duro), cosas que sólo pueden juzgarse a través de la oreja humana. Y son igualmente importantes los dictámenes de la nariz, los del gusto y, en cierta medida, los del tacto. Para percibir y gozar estas sensaciones se han encontrado más artes incluso de las que yo quisiera[433], porque es evidente hasta dónde han llegado la composición de los ungüentos, el aderezo de los alimentos y el refinamiento del cuerpo...[434].

[433] Como buen estoico, se entiende (cf. II 160); a propósito de estas *artes ministrae voluptatum* —de tipo gastronómico, sobre todo, frente a la tradicional frugalidad de antaño (*Del supremo bien y del supremo mal* II 90) — cf. *Sobre los deberes* I 150.

[434] Esta última observación (*corporum lenocinia*) alude a todo tipo de cosmética (ya fuera más o menos innoble, como apuntaba PLATÓN, *Gorg.* 465b) y parece denunciar, implícitamente, la extremada atención que comenzaba a dispensar a su cuidado corporal buena parte de la alta sociedad romana (entre la que también llegó a practicarse, por citar un extremo, el aborto por razones estéticas —«para que el vientre no mostrase el oprobio de las estrías», como denuncia, a propósito de su amada Corina, OVIDIO, *Amores* II 14, 7—, pese al repudio social que comenzaba a recibir tal práctica, ya censurada en el *Juramento Hipocrático* y en los círculos pitagóricos, y pese al aparente progreso moral que representaban los rudimentarios conocimientos biológicos de ARISTÓTELES, *Hist. anim.* 583b10-14; *Pol.* 1335b19-26 [*prìn aisthēsin eggenésthai kaì zōḗn*, es decir, «antes de que se produzca la sensación y la vida»]).

Pues bien, me parece que, quien no se percata de que el 147 59
propio espíritu y la mente del hombre, su razón, su capacidad para deliberar y su sabiduría, se han llevado hasta la perfección gracias a un divino cuidado, carece precisamente de tales cosas. Al discutir sobre esto, Cota, querría que se me diese tu elocuencia, porque ¡cómo lo dirías tú todo...! ¡En primer lugar, cuánta inteligencia hay en nosotros; después, cuánta capacidad para unir y enlazar las cosas que suceden con sus precedentes! Está claro que, gracias a ello, podemos juzgar qué es lo que resulta de cada cosa, que obtenemos esa conclusión gracias a un razonamiento, y que podemos definir cada una de las cosas por el hecho de ser capaces de abarcarlas con precisión. De ahí se deduce qué gran poder entraña la sabiduría y en qué consiste; ni siquiera en la divinidad hay cosa alguna más eminente que ella. ¡Qué grande es, en realidad, aquello que vosotros, académicos, debilitáis y hasta suprimís: el hecho de que percibimos y comprendemos lo exterior a nosotros, tanto gracias a la sensación como gracias al espíritu[435]!

A partir de estas percepciones, una vez confrontadas y 148
comparadas entre sí, podemos crear también las artes, necesarias en parte para el disfrute de la vida y en parte para la diversión[436]. En cuanto a la capacidad de hablar —'la señora de las cosas', como vosotros soléis decir—, ¡qué preclara y qué divina es! Ésta es la que hace, para empezar, que podamos aprender aquello que ignoramos, así como que podamos enseñar a otros lo que sabemos. Además, con ésta exhortamos, con ésta persuadimos, con ésta consolamos a los afligidos, con ésta sacamos del temor a los aterrados, con

[435] Al respecto, cf. *Luc.* 76.

[436] *SVF* I 73.

ésta *sometemos* a los que hacen aspavientos[437], con ésta apaciguamos veleidades e iras, ésta es la que nos unió, gracias a la cohesión que nos procuran el derecho, las leyes y la vida urbana, ésta es la que nos apartó de la vida cruel y salvaje[438].

149 Por lo demás, resulta increíble —si no se presta una atención concienzuda— el gran artificio mediante el que la naturaleza ha actuado para que podamos hacer uso de la expresión. Y es que, en primer lugar, una arteria[439] se extiende desde los pulmones hasta la parte más recóndita de la boca. La voz, que recaba su principio a partir de la mente, se toma y se difunde a través de esta arteria. Después, situada en la boca, está la lengua, bordeada de dientes. Ésta moldea la voz —que sale sin modular—, la delimita y, golpeando sobre los dientes y sobre las demás partes de la boca, forma diferenciados y afinados sonidos vocales. Así, los nuestros suelen decir que la lengua es *similar* a un plectro, los *dientes* a las cuerdas, y las narices similares a esos cuernos que resuenan junto a las cuerdas durante los cantos.

60 150 Pero ¡qué hábiles manos le dio al hombre la naturaleza, y de cuantísimas artes administradoras! Porque es fácil la contracción de los dedos, y fácil su extensión, gracias a sus blandas junturas, y su articulación no sufre a causa de movimiento alguno. *Así* que, gracias a la *movilidad* de sus dedos, la mano es apta para pintar y para esculpir, para cincelar, para hacer salir sonidos de las cuerdas y de las flautas. Pues bien, eso es propio de la diversión, y esto otro de la necesidad: el cultivo de las campiñas —digo— y la construcción de casas, el vestido de los cuerpos —ya sea mediante la acción de tejer o mediante la de coser—, y toda realización en cobre o en hierro. De donde se entiende que nosotros lo hemos conseguido todo gracias a las manos de los artesanos, al aplicarse éstas a aquello que se había descubierto mediante el espíritu y a lo que se había percibido mediante los sentidos, de manera que podemos estar cubiertos, vestidos y a salvo, así como disponer de ciudades, de muros, de viviendas y de santuarios.

[437] Es decir, a los excesivamente optimistas.

[438] Cf. I 4; *De or.* I 33.

[439] Es decir, la 'arteria áspera' o tráquea (cf. II 136).

Pues bien, gracias al trabajo de los hombres, esto es, 151
gracias a sus manos, también se consigue alimento variado y abundante, pues las campiñas producen muchas cosas, que la mano recaba y que bien pueden consumirse de inmediato, o bien destinarse a conserva, para un largo tiempo. Y, además de nutrirnos con tales cosas, lo hacemos con bestias —de tierra, de agua y de las que vuelan—, unas veces capturándolas y otras criándolas. También logramos, mediante la doma, que nos transporten los cuadrúpedos, cuya velocidad y fuerza nos procuran a nosotros mismos fuerza y velocidad. Nosotros somos los que *sometemos* a *algunos tipos* de bestias a cargas y yugos[440], los que ponemos a nuestro servicio los agudísimos sentidos de los elefantes y la sagacidad de los perros; nosotros hicimos salir el hierro de las cavernas de la tierra, material necesario para cultivar las campiñas; nosotros hemos encontrado los veneros profundamente ocultos del cobre, de la plata y del oro, los cuales nos reportan cosas apropiadas por su utilidad y decorativas por su ornato. Por lo demás, nos servimos de la tala de los árboles, y nos servimos de cualquier tipo de madera, tanto cultivada como silvestre, unas veces para —mediante la aproximación de fuego— calentar nuestro cuerpo y reblandecer el alimento, y otras para hacer edificios, de tal manera que

[440] Cf. II 159.

podemos alejar, bajo el resguardo de un techo, los fríos y los calores.

152 Por cierto, que la madera presenta grandes aplicaciones para la construcción de navíos, mediante cuyos cursos se aporta a nuestra vida todo tipo de productos —y en gran abundancia— desde cualquier lugar[441]. Sólo nosotros tenemos capacidad para encauzar, gracias a la ciencia de la navegación, todos esos fenómenos violentísimos que la naturaleza ha engendrado, tanto los que tienen su origen en el mar como en los vientos; sólo nosotros gozamos y usamos de la mayoría de las recursos marítimos. Del mismo modo, todo dominio sobre los bienes terrestres se da en el hombre: nosotros gozamos de las llanuras y los montes, nuestros son los arroyos, nuestros los lagos, nosotros sembramos las mieses, nosotros los árboles, nosotros damos fecundidad a las tierras mediante conducciones de agua, nosotros contenemos, dirigimos y desviamos los ríos. Con nuestras manos, en fin, nos proponemos crear casi una segunda naturaleza dentro del mundo de la naturaleza[442].

61 153 Pues bien, ¿no ha llegado a adentrarse hasta el cielo la razón humana? Porque, entre los seres vivos, sólo nosotros hemos llegado a conocer las salidas, las puestas y el curso de los astros. El linaje de los hombres es el que ha delimitado la duración del día, la del mes y la del año, el que ha llegado a conocer los eclipses de sol y los de luna, prediciendo para toda

[441] El comercio de importación era ya un recurso esencial para una ciudad con el nivel de refinamiento que había alcanzado Roma. Este elogio de la navegación, entendida como un resultado del progreso humano (cf. LUCRECIO, V 1006, 1448-1453), contrasta con el tópico que veía en ella —como símbolo de la destreza y de la ambición— el origen de muchos males (cf. III 75).

[442] Es decir, el arte imita a la naturaleza (cf. II 57). Acerca de este tema cf. K. GROß, «Lob der Hand im klassischen und christlichen Altertum», *Gymnasium* 83 (1967), 423-440.

la posteridad cuáles, cómo y cuándo iban a suceder. Al contemplar esto, el espíritu accede al conocimiento de los dioses[443], del que se origina la piedad, a la que está unida la justicia y las restantes virtudes[444]; sobre éstas se basa una vida apacible, par y similar a la de los dioses, que no cede ante los celestes en ninguna cosa salvo en lo que se refiere a la inmortalidad[445], la cual nada tiene que ver con el vivir bien[446].

Una vez expuestas estas cosas, me parece haber enseñado suficientemente en cuánto aventaja la naturaleza del hombre a todos los seres vivos. De aquí debe deducirse que ni la figura y la posición de los miembros, ni la fuerza del talento y de la mente han podido producirse así a consecuencia de la suerte.

La humanidad como objeto del cuidado divino (154-167). El mundo se ha creado para dioses y hombres

Me queda por enseñar —para ir poniendo fin de una vez— que cuanto hay en este mundo al servicio de los hombres se ha hecho y dispuesto en beneficio de éstos[447]. 154

En primer lugar, el propio mundo fue hecho en beneficio de los dioses y de los hombres, y lo que hay en él fue inventado y dispuesto en provecho de los hombres. Y es que el mundo es como una casa común de dioses y hombres, como la ciudad de unos y otros, pues ellos son los únicos que, sirviéndose de la razón, viven con arreglo a un derecho y a una ley[448]. Por tanto, así 62

[443] Cf. II 140.

[444] Cf. I 4, 116.

[445] Cf. ARISTÓTELES, frag. 61 ROSE.

[446] Lat. *ad bene vivendum* (cf. *Ac.* I 15; una expresión similar se observa en *Div.* II 2: *ad beate v.).* Desde la mentalidad estoica, la virtud es lo que realmente proporciona la felicidad (cf., por ejemplo, *Del supremo bien y del supremo mal* III 45).

[447] Cf. I 4, 23; II 37, 133; *Del supremo bien y del supremo mal* III 67.

[448] *SVF* II 1131; cf. II 78; *Del supremo bien y del supremo mal* III 64.

como hay que pensar que Atenas y Lacedemonia se fundaron en beneficio de los atenienses y de los lacedemonios, de modo que se dice, correctamente, que cuanto hay en esas ciudades es propiedad de tales pueblos, así ha de pensarse que cuanto hay en el conjunto del mundo es propiedad de los dioses y de los hombres.

155 Ahora bien, los recorridos del sol, de la luna y de los restantes astros, aunque están, asimismo, para preservar la cohesión del mundo, sin embargo también ofrecen un espectáculo a los hombres[449], porque no hay visión alguna más inagotable, ninguna más hermosa y más eminente en cuanto a razón y destreza. Y es que, al delimitar sus cursos, hemos llegado a conocer la puntual aparición, la variación y el cambio de las estaciones. Si esto sólo les resulta conocido a los hombres, ha de juzgarse que se ha hecho en beneficio suyo.

156 En cuanto a la tierra, preñada de mieses y de variados tipos de legumbres, ¿acaso parece criar cuanto distribuye con máxima largueza en beneficio de las fieras, o más bien en beneficio de los hombres? ¿Qué voy a decir de los viñedos y de los olivares, cuyos riquísimos y lozanísimos frutos no se corresponden absolutamente en nada con las bestias? Y es que en el ganado no se alberga saber alguno, tal que lo haga capaz de sembrar, cultivar, recolectar a tiempo y almacenar los frutos, o de resguardarlos y protegerlos, sino que el uso y el cuidado de todas estas actividades es propio de los hombres.

63 157 Por tanto, así como hay que decir que las liras y las flautas se hicieron en beneficio de quienes podían usar de ellas, así ha de reconocerse que, cuanto he dicho, se dispuso sólo para quienes lo usan, y, aunque algunas bestias pueden

[449] Cf. II 140.

robar o arrebatar parte de esto, no diremos que nació también en beneficio de ellas. Y es que tampoco los hombres guardan el trigo en beneficio de los ratones o de las hormigas, sino en el de sus esposas, hijos y allegados. Así es que las bestias gozan de él furtivamente, como dije, mientras que sus dueños lo hacen abierta y libremente.

Por tanto, ha de reconocerse que se ha reunido tal abun- 158
dancia de cosas en beneficio de los hombres..., a no ser, acaso, que tan gran riqueza y variedad de frutas —y no sólo su sabor agradable, sino también su olor y su vista— nos hagan dudar de que la naturaleza se las haya donado sólo a los hombres. Está tan lejos la posibilidad de que tales cosas se hayan dispuesto también en beneficio de las bestias, que, según vemos, son las propias bestias las que se han generado en provecho de los hombres. Porque ¿qué otra cosa aportan las ovejas, de no ser el que los hombres se vistan con sus vellones, una vez han sido confeccionados y tejidos? Éstas, desde luego, no habrían podido alimentarse, ni sustentarse, ni producir fruto alguno, sin el cultivo y el cuidado de los hombres. En realidad, una custodia tan fiel como la de los perros, tan amorosa servidumbre hacia sus dueños, tan gran odio hacia los extraños, tan increíble sagacidad como la de sus narices para seguir huellas, tan gran bravura al cazar, ¿qué otra cosa significan, sino que se han generado para provecho de los hombres?

¿Qué voy a decir acerca de los bueyes? Sus propios lo- 159
mos manifiestan que no fueron moldeados para recibir peso, pero sus cuellos nacieron para el yugo, así como la fuerza y anchura de sus hombros para arrastrar los arados. Como las tierras se labraban gracias a éstos, mediante el desterronamiento de las glebas, jamás se les infligía violencia alguna por parte de aquella ilustre raza de oro, según se expresan los poetas;

pero entonces surgió de repente una prole de hierro,
y fue la primera en atreverse a fabricar la espada funesta,
y a degustar el novillo, al que con su mano había sometido [al yugo[450].

Se pensaba que era tan grande la utilidad obtenida de los bueyes, que se consideraba un crimen nutrirse con sus vísceras[451].

64 Sería prolijo ponerse a enumerar los servicios que ofrecen los mulos y los asnos, unos servicios que, a buen seguro, han sido dispuestos para el uso de los hombres.

160 En cuanto al cerdo, ¿qué tiene además de carne? Dice Crisipo que a éste se le dio el alma como si fuera su propia sal, para que al menos no se pudriese[452]. Ya que era apto para nutrir a los hombres, nada engendró la naturaleza más prolífico que este animal[453]. ¿Qué voy a decir de la multitud y delicia de los peces[454], qué de la de las aves? Tan gran placer se obtiene de estos animales que, a veces, nuestra Pronoia parece haber sido epicúrea. Pues bien, éstos no podrían capturarse, desde luego, de no ser gracias a la razón y a la destreza de los hombres. No obstante, pensamos que ciertas aves —seres

[450] Cf. Arato, *Phaen.* 129-132 *(Arat.,* frag. 18 Soub.); la raza de bronce es la tercera y última, según se desprende del texto de Arato; según Hesiodo, es la de hierro la que ocupa este lugar. Sobre el carácter delictivo de la matanza de bueyes (gr. *booktasía)* cf. E. Calderón, pág. 75, n. 52.

[451] Cf. Varrón, *Res rust.* II 5, 3-4 *(ab hoc antiqui manus ita abstineri voluerunt, ut capite sanxerint, siquis occidisset);* es significativa, a este respecto, la larga exposición de Pitágoras recogida en Ovidio, *Met.* XV 75-478, esp. 120-142.

[452] *SVF* II 1154; cf. *Del supremo bien y del supremo mal* V 38; Varrón, *Res rust.* II 4, 10 *(itaque iis animam datam esse proinde ac salem, quae servaret carnem).*

[453] Cf. II 128.

[454] Es decir, de su carácter suculento, ya destacado, por ejemplo, en los *Manjares (Hedyphagetica)* de Enio.

alados y aves de presagio[455], como nuestros augures las llaman— nacieron para augurar acontecimientos.

Ahora bien, mediante la caza atrapamos bestias crueles y 161 feroces, de manera que nos nutrimos con ellas, nos ejercitamos al cazarlas —como si fuera un ejercicio militar—, nos servimos de ellas una vez domadas y adiestradas —como, por ejemplo, de los elefantes—, y extraemos de su cuerpo muchos remedios contra enfermedades y heridas[456], así como también los extraemos de algunos vástagos y hierbas, cuyo provecho hemos observado gracias al uso y a la experimentación practicada durante largo tiempo. Cabe recorrer con el espíritu, como con la vista, la totalidad de la tierra y el conjunto de los mares: verás entonces las llanuras, como inmensos espacios productores de fruto, y el manto densísimo de los montes, las dehesas de los ganados y, después, los cursos marítimos de increíble velocidad.

Pero no sólo por encima de la tierra, sino que también 162 en sus tinieblas más recónditas se halla latente la utilidad de muchísimas cosas, la cual, surgida para el uso de los hombres, sólo los hombres encuentran.

La adivinación como prueba de la existencia divina

Y, en realidad, aquello que podría to- 65 mar uno u otro de vosotros para reprenderme (Cota porque Carnéades zahería con gusto a los estoicos, Veleyo porque de nada se burla tanto Epicuro como de la predicción de aquello que va a pasar[457]), me parece que confirma —incluso como lo que más— que los dioses, en vir-

[455] *Alites* y *oscines* (cf. *Div.* I 120), aves significativas por su vuelo (por ejemplo, el águila) o por su canto (cuervo, grajo, búho, etc.), respectivamente.

[456] Sobre el uso de remedios de origen animal versan los libros XXVIII-XXXII de Plinio.

[457] Cf. *Div.* I 7, II 51, y *Nat.* I 55, *Div.* II 39, respectivamente.

tud de su capacidad para prever, deliberan acerca de los asuntos humanos. Y es que la adivinación existe ciertamente, y se manifiesta en muchos lugares, situaciones y momentos, tanto en los asuntos privados como, sobre todo, en los
163 públicos: muchas cosas distinguen los arúspices, muchas prevén los augures, muchas se manifiestan en los oráculos, muchas en los vaticinios, muchas en los sueños, muchas en los portentos. Gracias a que llegaron a conocerse tales cosas, muchos asuntos resultaron a menudo según el deseo de los hombres, y redundaron en su provecho; incluso pudieron evitarse muchos peligros. Por tanto, este poder, esta arte o naturaleza, se la dieron los dioses inmortales al hombre ciertamente —y no a cualquier otro ser—, para que supiera aquello que iba a pasar.

Si es que estas cosas no os conmueven de manera aislada, sin embargo, en su totalidad, conexas y juntas entre sí, deberían conmoveros.

Los dioses cuidan del género humano en su conjunto y de cada hombre en particular

164 Y los dioses inmortales no suelen procurar su consejo y providencia, por cierto, sólo al linaje de los hombres en su conjunto, sino también a los individuos[458], porque cabe agrupar al conjunto del género humano y hacerlo descender, gradualmente, hasta menos cada vez, y, finalmente, hasta los individuos[459].

66 Pues, si estimamos —por las causas que antes dijimos— que los dioses procuran su consejo a todos los hombres —a quienes cabe encontrar en cualquier dirección, en cualquier orilla o extremo de las tierras que se hallan más

[458] Cf. *Div.* I 117; al mismo tema alude Cota en III 93.

[459] Mediante el procedimiento dialéctico, de carácter deductivo, denominado 'sorites' (cf. *Div.* II 11).

apartadas de esta prolongación terrestre que nosotros habitamos[460]—, entonces también se lo procuran a los hombres que cultivan estas tierras a la vez que nosotros, desde oriente hasta occidente.

Pero, si resulta que procuran su consejo a quienes habi- 165
tan esta especie de gran isla a la que nosotros llamamos orbe terrestre[461], también se lo procurarán a los que ocupan partes de esta isla, como Europa, Asia o África[462]. Así que también sienten aprecio por las partes de éstas, como Roma, Atenas, Esparta o Rodas, y por los individuos de estas ciudades, por separado del conjunto[463], como durante la guerra de Pirro[464] por Curio, por Fabricio o por Coruncanio[465]; durante la primera guerra púnica por Calatino, por Duelio, por Metelo o por Lutacio[466]; durante la segunda por Máximo, por Marcelo o por el Africano[467]; después de éstos por

[460] Podría aludirse así a la extensión formada por Europa, Asia y África / Libia (cf. G. Aujac, fig. IX y, en general, págs. 180-216), a la que también se hace referencia poco después (II 165: *quasi magnam quandam insulam),* y, por tanto, a los pueblos que habitan fuera de ella (acaso en las islas que la rodean); no obstante, cf. A. S. Pease, *Nat.*, pág. 968.

[461] Cf. *Rep.* VI 21.

[462] Esta división tripartita de la tierra se documenta ya en Heródoto, IV 42; para la identificación de África con Libia, cf. *Nat.* I 101.

[463] Sigue una lista de nombres de personajes destacados por sus méritos militares, a excepción de Graco, Catón y Lelio, quienes destacaron más bien por sus virtudes morales.

[464] Rey del Epiro, en guerra con Roma entre el 282 y el 276.

[465] Se hace así referencia a Manio Curio Dentato, a Gayo Fabricio Lúscino y a Tiberio Coruncanio (acerca de este último, cf. I 115; III 5).

[466] Aulo Atilio Calatino (cf. II 61), cónsul por segunda vez en el 254, fue *dictator* en el 249; Gayo Duelio (o, mejor, Duilio) venció en el 260 a los cartagineses, a quienes Lucio Cecilio Metelo venció en el 251, en Palermo, y Gayo Lutacio Cátulo en el 242.

[467] Quinto Fabio Máximo Cunctátor (cf. II 61) ejerció la dictadura en el 217; Marco Claudio Marcelo (cf. *ib.*) conquistó Siracusa en el 212;

Paulo, por Graco o por Catón[468]; y, de la época de nuestros padres, por Escipión o por Lelio[469]. Y, además, tanto nuestra ciudad como Grecia aportó muchos varones singulares; no puede creerse que ninguno de ellos haya podido llegar a ser así, de no haber sido con ayuda de la divinidad.

166 Este razonamiento impulsó a los poetas, y sobre todo a Homero, a asociar con ciertos dioses a sus principales héroes (a Ulises, a Diomedes, a Agamenón, a Aquiles...)[470], como si estos dioses les acompañasen durante las decisiones y los peligros. Además, la presencia de los propios dioses —según he recordado antes[471]— manifiesta a menudo que éstos deliberan acerca de las ciudades, y acerca de los hombres como individuos. Esto también se desprende, desde luego, de las indicaciones que nos hacen de aquello que va a pasar, las cuales se ofrecen tanto a los que duermen como a los que están despiertos[472]. De muchas cosas, además, somos advertidos mediante señales, de muchas a través de las entrañas y mediante otros muchos recursos que nuestro uso cotidiano ha ido consignando hasta crear el arte de la adivinación.

167 Por tanto, ningún varón llegó a ser grande jamás sin una cierta inspiración divina. Y no se ha de rechazar tal cosa,

Publio Cornelio Escipión Africano el Mayor venció a Aníbal, en Zama, en el 202.

[468] Lucio Emilio Paulo derrotó en el 168 a Perseo de Macedonia (cf. II 6); acerca de Tiberio Sempronio Graco, cf. II 10; Marco Porcio Catón el Censor (cf. III 11) fue cónsul en el 195.

[469] Publio Cornelio Escipión Emiliano Africano fue cónsul en el 147 y en el 134; Gayo Lelio lo fue en el 140.

[470] Como Atenea, por ejemplo, en el caso de Ulises, Diomedes y Aquiles.

[471] Cf. II 6.

[472] Es decir, no sólo a quienes duermen, frente a lo que se complacían en señalar los detractores de la adivinación (cf. *Div.* II 126).

ciertamente, porque nosotros juzguemos que, si una tempestad ha dañado las cosechas o los viñedos de cualquiera, o si un suceso le ha privado en cierta medida de un bien en la vida, lo que pasa es que aquel, a quien ha ocurrido algo de esto, ha sido mal visto o desatendido por el dios. Los dioses se cuidan de lo grande, desatienden lo pequeño[473]. Por lo demás, a los grandes varones siempre les salen bien todas las cosas, al menos si es que han hablado suficientemente los nuestros[474] y Sócrates, el jefe de la filosofía, sobre las abundantes riquezas que reporta la virtud[475].

Final

Estas cosas son, más o menos, las que me venían a la mente; éstas pensaba que había que decir acerca de la naturaleza de los dioses. Pero tú, Cota, si me estás escuchando, asume la misma causa, piensa que tú eres un ciudadano principal y un pontífice, y, ya que a vosotros os está permitido discutir en uno y otro sentido, acoge más bien esta causa, y aplica más bien aquí la facultad de disertar que, aprendida mediante los ejercicios retóricos, logró hacer grande en ti la Academia. Y es que es una costumbre mala e impía la de pronunciar discursos en contra de los dioses, ya se haga de corazón o simuladamente»[476]. 168 67

[473] Cf. I 54; la idea no se opone, realmente, a lo expresado en II 165, a propósito del cuidado que los dioses dispensan, según Balbo, a los individuos en particular.

[474] Es decir, los estoicos.

[475] Cf. PLATÓN, *Apol.* 41d-e.

[476] Más que hacia los ateos propiamente dichos, la crítica podría ir dirigida hacia académicos como Cota, capaces de simular —en su mero afán de polémica *(Div.* I 8)— incluso incredulidad.

LIBRO III

Introducción. La religión romana

1 En cuanto Balbo terminó de decir esto, añadió Cota, sonriendo: «Demasiado tarde, Balbo, me anuncias aquello que he de defender, porque, mientras tú estabas disertando, yo meditaba en mi interior lo que podía decir en tu contra, y no tanto con la intención de refutarte como con la de preguntarte acerca de aquellas cosas que apenas podía entender. Por otra parte, y dado que cada uno ha de servirse de su propio juicio[1], difícilmente puede ocurrir que yo opine como tú quieres».

2 Entonces le responde Veleyo: «¡Tú no sabes, Cota, con cuánta expectación te voy a escuchar! Tu arenga contra Epicuro le resultó agradable a nuestro Balbo, así que aquí estaré yo ahora para escuchar, atentamente, cómo hablas en contra de los estoicos. Y es que espero que vengas tan bien pertrechado como sueles...».

3 Entonces Cota le dice: «¡Por Hércules que sí, Veleyo! Pero resulta que mi razonamiento con respecto a Lucilio no se parece al que mantuve con respecto a ti».

[1] Frente a las imposiciones propias de cada escuela filosófica, se entiende; al respecto cf. I 10.

«¿Cómo es eso?», responde él.

«Porque, según me parece, vuestro Epicuro no lucha muy esforzadamente respecto a aquello que se refiere a los dioses inmortales; lo único que ocurre es que no se atreve a negar la existencia de los dioses, para no tener que afrontar ningún tipo de crítica o de acusación[2]. En realidad, cuando sostiene que los dioses no hacen nada, que no se preocupan de nada y que están dotados de miembros humanos pero no hacen uso alguno de ellos[3], lo que parece es que está jugando, y que ha considerado suficiente el afirmar la existencia de una especie de naturaleza apacible y eterna.

4 Por otra parte, imagino que has reparado en qué cantidad de cosas ha dicho Balbo y, aunque apenas sean verdaderas, cuán articuladas y coherentes entre sí. En consecuencia, me propongo —como dije— no tanto refutar su discurso, como preguntar aquello que apenas entendí. Dejo por ello a tu elección, Balbo, si prefieres responderme sobre cada asunto en particular, conforme te vaya preguntando acerca de aquello que no he captado de manera suficiente, o más bien escuchar mi discurso en su integridad[4]».

Entonces dijo Balbo: «En realidad, yo prefiero responder ya, si lo que quieres es que se te aclare algo, pero, si lo que quieres es interrogarme —y no tanto para llegar a entender, como para refutarme—, haré lo que tú quieras: responderé de inmediato a lo que me preguntes en particular o, cuando hayas concluido, a todo en su conjunto».

5 Entonces Cota responde: «¡Perfecto! Obremos, entonces, según nos conduzca el propio discurso.

[2] Cf. I 85-87, 123.

[3] Cf. I 92, 123; *Div.* II 40.

[4] Cf. *Del supremo bien y del supremo mal* I 29; II 3; *Tusc.* I 16; se oponen así, en cierto modo, el método platónico, de carácter mayéutico, y el aristotélico (cf. A. S. Pease, *Nat.*, págs. 981-982).

Pero, antes de hablar acerca de este asunto, diré algunas cosas acerca de mí... Y es que me siento no poco impresionado, Balbo, por la autoridad de tu discurso, el cual me exhortaba en su conclusión a recordar que yo soy todo un Cota y un pontífice[5]. Esto significaba —según creo— que yo tenía que defender las creencias que hemos recibido de nuestros mayores acerca de los dioses inmortales, así como los ritos sagrados, las ceremonias y las prácticas religiosas. Son cosas que yo, en realidad, he defendido siempre y que siempre defenderé, y nunca podrá apartarme el discurso de persona alguna —ya sea docta o no lo sea— de aquellas creencias que recibí de nuestros mayores acerca del culto a los dioses inmortales. Tratándose de religión, sigo más bien a los pontífices máximos Tiberio Coruncanio[6], Publio Escipión[7] y Publio Escévola[8], y no a Zenón, a Cleantes o a Crisipo. También cuento con Gayo Lelio, augur a la vez que sabio; prefiero oírle hablar de religión a él, en aquel excelente discurso suyo, que a cualquier jefe de los estoicos[9]. Dado que toda la religiosidad del pueblo romano se halla dividida en ritos sagrados y auspicios (a los que habría de añadirse una tercera cosa, si es que los intérpretes de la Sibila[10] 2

[5] Una expresión similar se observa en II 2, 168; III 6.

[6] Cf. I 115; II 165.

[7] Publio Cornelio Escipión Nasica Córculo, pontífice máximo en el 150 (II 10; *Del supremo bien y del supremo mal* V 64; A. S. Pease, *Nat.*, pág. 984); no obstante, cf. D. R. Shackleton Bailey, *Onomasticon*, pág. 29, quien considera que se alude a Escipión Nasica Serapión (cónsul en el 138, pontífice máximo entre el 141 y el 132).

[8] Cf. I 115.

[9] Cf. II 165; se alude aquí a su *De collegiis*, discurso pronunciado cuando era pretor, en el año 145 (cf. *Brut.* 83); Cicerón se refiere a este mismo discurso en III 43 *(aureola oratiuncula)*.

[10] Es decir, los integrantes del colegio de los *quindecimviri*, que tenía su origen en el colegio de *decemviri* fundado en el 367 (acerca de los libros sibilinos, que se encargaban de custodiar, cf. *Div.* I 4); también eran *interpretes* en cuanto que 'traducían' los oráculos, pronunciados en griego.

o los arúspices han sido capaces de suministrarnos —a partir de portentos y señales— alguna advertencia premonitoria), jamás pensé yo que hubiera de despreciarse ninguna de tales prácticas religiosas. Así, estoy persuadido de que Rómulo, mediante el establecimiento de los auspicios[11], y Numa, mediante el de los ritos sagrados, fueron quienes pusieron los fundamentos de nuestra ciudad, la cual no habría podido llegar nunca, ciertamente, a ser tan grande, si no se hubiera aplacado de una manera excelsa a los dioses inmortales[12].

6 Ahí tienes, Balbo, lo que opina todo un Cota y un pontífice. Hazme ahora entender a mí lo que opinas tú, porque de ti, que eres un filósofo, debo recabar un razonamiento acerca de la religión, mientras que a nuestros mayores debo creerles, aunque no aporten razonamiento alguno».

3 Entonces dice Balbo: «Por tanto, Cota, ¿qué tipo de razonamiento esperas de mí?».

Él le responde: «Tu división constaba de cuatro partes[13], de modo que, para empezar, pretendías enseñar que los dioses existen; después, cómo son; luego, que son ellos los que dirigen el mundo; y, finalmente, que deliberan acerca de los asuntos humanos. Así fue tu partición, si bien recuerdo».

«Muy requetebién» —dice Balbo—, «pero sigo aguardando tu pregunta».

7 Entonces Cota le responde: «Veamos cómo es cada cosa. Si lo primero es aquello de la existencia de los dioses[14] (en lo que todos están de acuerdo, salvo los impíos a lo su-

[11] Cf. *Div.* I 3; II 70; los *auspicia,* concebidos como interpretación de una señal enviada por la divinidad, se oponen aquí a los *sacra* instituidos por Numa, entendidos, propiamente, como la ofrenda que se rinde a esa misma divinidad.

[12] Cf. II 8.

[13] Cf. II 3.

[14] Cf. II 4-44.

mo; lo que es a mí, ni con fuego podría arrancárseme del espíritu[15]), ¿cómo es que tú no me enseñas, en absoluto, por qué aquello que me ha sido inculcado mediante la autoridad de los mayores es así propiamente?».

Responde Balbo: «Y bien, si estás persuadido de ello, ¿cómo es que deseas aprenderlo de mí?».

Entonces dice Cota: «Porque me aproximo a esta discusión como si jamás hubiera oído nada acerca de los dioses inmortales, como si no hubiera reflexionado en absoluto acerca de ellos. Acéptame como un discípulo rudo e inocente y enséñame aquello que te pregunto».

Él le responde: «Di, por tanto, qué es lo que me estás 8
preguntando».

«¿Yo? Lo siguiente, para empezar: por qué has dicho tantísimas cosas acerca de aquello precisamente, siendo que —según dijiste— esa parte ni siquiera precisaba de un discurso, ya que la existencia de los dioses es evidente y todos la ratifican[16]».

Responde: «Por el hecho de que, según he advertido a menudo, también tú, Cota, cuando hablabas en el foro, abrumabas al juez con todas las pruebas que podías, siempre que el proceso te concedía esa facultad. Pues bien, los filósofos hacen esto mismo, y yo lo he hecho en la medida que pude. Tú, por tu parte, me haces un planteamiento tal, que es como si me preguntases por qué te miro con dos ojos y no cierro uno, siendo que podría conseguir lo mismo con uno sólo».

Entonces dice Cota: «¡Tú sabrás qué similitud hay en 9 4
eso...! En cuanto a mí, ni suelo aportar pruebas en las causas, si hay algo evidente y en lo que todos están de acuerdo (porque su evidencia se debilita por el hecho de probarla), ni, en

[15] Para una idea similar cf. I 32, a propósito de Espeusipo.

[16] Cf. II 4, 23.

el caso de que hiciera eso en las causas forenses, haría lo mismo en una charla tan sutil como ésta[17]. Por otra parte, no parece haber motivo para que cierres uno de los ojos, si resulta que el campo visual es el mismo con los dos, y si el mundo de la naturaleza —que, según tú pretendes, es sabia[18]— ha querido que tuviéramos dos luceros, excavados desde el espíritu hasta los ojos[19]. Ahora bien, como no confiabas en que esto fuera tan evidente como tú querías, por eso quisiste dar cuenta de la existencia de los dioses mediante muchas pruebas... Y es que para mí una sola era suficiente: la de que así nos lo transmitieron nuestros mayores. Pero tú des-
10 precias la autoridad y luchas mediante la razón; permite, por tanto, que mi razón se enfrente con la tuya[20].

Crítica de la teología estoica por parte de Cota (10-93). Argumentos contra las pruebas estoicas

Aportas todas esas pruebas a favor de la existencia de los dioses, de manera que una cosa que, según mi opinión, apenas resulta dudosa, la conviertes en dudosa al proceder a probarla. Y es que he retenido de memoria no sólo el número, sino también el orden de tus pruebas[21]. La primera fue que, cuando nosotros alzamos la vista al cielo, deducimos de inmediato la existencia de algún tipo de numen, gracias al cual se dirigen tales cosas. De ahí también aquello de «mira esta elevada blancura, a la que todos invocan como Júpiter...[22]».

¡Como si alguno de los nuestros se dirigiera en realidad a 11
ese Júpiter, en vez de al Júpiter Capitolino[23], y como si fuera evidente y todos ratificasen lo de que son dioses aquellos que Veleyo y muchos más ni siquiera te conceden que estén provistos de espíritu[24]! Además, te parecía una prueba de peso el hecho de que la creencia en los dioses inmortales es propia de todas las personas y se extiende día a día...[25]. Por tanto, ¿os complace que unos asuntos tan importantes se juzguen según la creencia de los necios, a vosotros, precisamente, que decís que los necios son unos insensatos[26]?

«Mas es que vemos la presencia de los dioses, como la 5
vio Postumio junto al Regilo y Vatinio en la Salaria...», y no sé qué más sobre el combate de los de Locros en Sagra...[27]. Por tanto, aquellos a los que tú llamabas 'Tindáridas' (esto es, hombres nacidos de un hombre[28], y que Homero —quien vivió en una época poco posterior a la suya[29]— dice que

[17] Se trata de una distinción similar, en cierto modo, a la establecida entre *rhetorica philosophorum* y *rhetorica forensis* en *Del supremo bien y del supremo mal* II 17.

[18] Cf. II 30, 36.

[19] Cf. *Tusc.* I 46-47; acerca de los ojos, considerados como ventanas del alma o instrumentos al servicio del espíritu *(animi indicia)*, cf. Platón, *Fedro* 255c, Plinio, XI 145-146, frente a Lucrecio, III 359-369.

[20] Como bien señala A. S. Pease, *Nat.*, pág. 992, Cota no niega en ningún momento, de una manera explícita, la existencia de los dioses, sino más bien la validez de los argumentos estoicos al respecto (cf., no obstante, *Div.* I 8).

[21] En alusión a los procedimientos de carácter mnemotécnico —artes de la memoria— utilizados habitualmente en los ámbitos escolares (cf., por ejemplo, Aristóteles, *Sobre las refutaciones sofísticas* 183b38-184a1).

[22] Cf. II 4.

[23] Cf. I 82, donde se contrasta esta advocación de Júpiter con la de Júpiter Hamón.

[24] Es decir, los cuerpos celestes (cf. III 40).

[25] Cf. II 5.

[26] Acerca de los necios *(stulti,* aquí calificados como *insani,* 'insensatos', 'locos'), cf. I 23; la frase ha de entenderse como una crítica contra el argumento del *consensus omnium,* en cuanto que necios, desde una perspectiva estoica, son la mayoría de los hombres.

[27] Acerca de todos estos episodios, cf. II 6.

[28] Así lo sugiere su denominación de *Tyndaridae* ('descendientes de Tindáreo'), frente a la de 'Dioscuros' (cf. III 53; Homero, *Od.* XI 298-300).

[29] Acerca de la cronología de Homero, según Cicerón, cf. *Rep.* II 18-19; *Brut.* 40; *Tusc.* V 7.

fueron sepultados en Lacedemonia[30]), ¿estimas tú que salieron al encuentro de Vatinio sobre sus blancos jamelgos[31], sin mozo alguno[32], y que le anunciaron a un hombre rústico como él la victoria del pueblo romano, en vez de anunciársela a Marco Catón, que era el jefe por entonces[33]? ¿Luego crees también que aquello que hoy aparece sobre el pedernal que hay junto al Regilo, como la huella de una pezuña, es la huella del caballo de Cástor[34]?

12 ¿Acaso no prefieres creer en aquello que es posible dar por bueno —es decir, que el espíritu de los hombres ilustres, como lo fueron aquellos Tindáridas, es divino y eterno[35]—, en vez de creer que unas personas que fueron ya incineradas han podido ir a caballo y luchar en una formación? Ahora bien, si dices que esto ha podido ocurrir, conviene que enseñes cómo, y que no profieras cuentecillos propios de ancianas».

13 Entonces dice Lucilio: «¿Acaso te parecen cuentecillos? ¿No ves en el foro el templete dedicado por Aulo Postumio a Cástor y a Pólux[36]? ¿No ves el senadoconsulto referente a Vatinio? Pues, respecto a Sagra, incluso hay un proverbio popular de los griegos, quienes dicen que lo que están afirmando es 'más cierto que lo de Sagra'. Por tanto, ¿no deberías sentirte impresionado ante tales garantías?».

[30] Cf. Homero, *Il.* III 243-244.

[31] Caballos de tiro, castrados *(cantherii);* el término se emplea aquí con sentido irónico.

[32] Es decir, sin palafreneros *(calones).*

[33] Se alude a Marco Porcio Catón (año 168); un argumento similar se utiliza en *Div.* II 114.

[34] El nombre del caballo era, propiamente, Cílaro, según apunta Virgilio, *Geórgicas* III 89.

[35] Cf. II 62.

[36] Cf. Livio, II 42, 5.

Entonces responde Cota: «Luchas conmigo mediante rumores, Balbo, pero lo que yo te demando son razones***[37]

[Sobre la capacidad de predecir e intuir aquello que va a pasar]

(...) sigue aquello que va a pasar, porque nadie puede rehuir lo 6 14
que va a pasar[38]. Ahora bien, a menudo, ni siquiera es útil saberlo, porque resulta penoso que uno se angustie, sin ganar nada con ello, y que ni siquiera pueda contar con el solaz último —y, sin embargo, habitual— de la esperanza, máxime siendo vosotros mismos quienes decís que todo ocurre a consecuencia del destino, y que, por otra parte, el destino es aquello que siempre, desde el comienzo de los tiempos, ha sido verdadero[39]. Por tanto, ¿de qué sirve saber que algo va a pasar?, ¿qué posibilidad de precaverse ante ello nos procura, si va a pasar con seguridad? Además, ¿de dónde procede esa capacidad adivinatoria?, ¿quién descubrió la fisura en el hígado[40]?, ¿quién descifró el canto de la corneja[41]?, ¿quién descifró las tablillas[42]? Son cosas en las que yo creo, al igual que tampoco puedo despreciar aquel báculo de Ato Navio que recordabas[43], pero debo aprender de los filósofos cómo se han llegado a concebir este tipo de cosas, máxime cuando los 'adivinos' mienten en la mayoría de los asuntos.

[37] La laguna es, probablemente, muy breve, como observa A. S. Pease, *Nat.*, pág. 999 (III 14 se corresponde con lo expresado en II 9; *⟨Quid ergo adiuvat divinatio, si fati necessitate ex praeteritis⟩* restituyó, *ex. gr.*, Plasberg).

[38] A propósito de los temas que aquí se enuncian, cf. *Div.* II 20-25, 54.

[39] *SVF* II 922; cf. I 40.

[40] Se alude así a la fisura que divide el hígado en dos partes (al respecto cf. *Div.* II 28, 32).

[41] Cf. *Div.* I 12, 85.

[42] Acerca de este procedimiento mántico, cf. *Div.* II 85-87.

[43] Cf. II 9; *Div.* I 31-32.

15 «Mas también los médicos se equivocan a menudo», porque así lo decías...[44]. ¿Qué hay de similar entre la medicina, cuyo fundamento yo veo, y la adivinación, que no entiendo cómo se origina? Pero tú estimas también que los dioses se aplacaron gracias al sacrificio de los Decios...[45]. ¿Cómo pudo ser tan grande la iniquidad de aquellos dioses, que no podían ser aplacados en beneficio del pueblo romano, salvo si morían semejantes varones? Aquello fue la treta de un general —lo que los griegos llaman *stratḗgēma*—, pero de uno de aquellos generales que, para socorrer a la patria, no escatimaban su propia vida. Y es que, según ellos consideraban, lo que iba a pasar era que el ejército saldría detrás del general, tan pronto como éste se lanzase sobre el enemigo, espoloneando su caballo, como así sucedió[46]. En cuanto a la voz del Fauno, desde luego que nunca la oí[47]. He de creerte si tú dices haberla oído..., aunque no sé en modo alguno qué es un Fauno.

7 Por tanto —y al menos en la medida en que depende de ti, Balbo— no puedo deducir hasta ahora la existencia de los dioses. Creo sin duda que éstos existen, pero en absoluto me lo enseñan así los estoicos.

16 Pues, según decías, Cleantes piensa que la noción de los dioses se ha conformado de cuatro modos en el espíritu de los hombres[48]. Uno es ese modo del que he hablado suficientemente, basado en la capacidad de intuir aquello que va

[44] Cf. II 12; *Div.* I 24; II 16.

[45] Cf. II 10.

[46] Explicación anacrónica, según entiende A. S. PEASE, *Nat.*, pág. 1002, ya que esta actuación pudo tener en su origen, más bien, un sentido religioso y ritual.

[47] Cf. II 6, donde se aludía, en realidad, a los Faunos, en plural.

[48] *SVF* I 528; cf. II 13-15. Según sugiere A. S. PEASE, *Nat.*, págs. 1003 y 1006, Cicerón pudo intercalar en este lugar los parágrafos 16-18, que contienen una especie de resumen de la intervención de Balbo, después de una primera redacción de la obra.

a pasar; el segundo está basado en las perturbaciones climáticas y demás alteraciones; el tercero, en la bondad y en la gran abundancia de las cosas que recibimos; el cuarto, en el orden de los astros y en la regularidad del cielo. Acabamos de hablar sobre la capacidad de intuir. Respecto a las perturbaciones de carácter celeste, marítimo y terrestre, no podemos negar que hay muchas personas que les tienen miedo cuando se producen, y que estiman que llegan a producirse por obra de los dioses inmortales.

Pero lo que aquí se pregunta no es si hay algunas personas 17
que piensan que los dioses existen: se pregunta si los dioses existen o no. En cuanto a las restantes causas que aduce Cleantes —una de las cuales se refiere a la abundancia de los beneficios que recibimos, la otra al orden de las estaciones y a la regularidad del cielo— las trataremos nosotros en el momento de discutir acerca de la providencia de los dioses, sobre la que tú, Balbo, has dicho muchísimas cosas.

Y también pospondremos para entonces las siguientes: lo 18
que decía Crisipo —según afirmabas— de que, puesto que parece haber en el mundo de la naturaleza cosas que el hombre no puede realizar, tiene que existir algo mejor que el hombre; así como las cosas de una casa hermosa, a las que comparabas con la hermosura del mundo; y lo de cuando proclamabas el orden acompasado que existe en la totalidad del mundo[49]. También pospondremos —para esa parte de la charla que acabo de decir— las breves y agudillas conclusiones de Zenón[50]; y en ese mismo momento, en su lugar, se cuestionará todo aquello que dijiste, desde el punto de vista científico, sobre la fuerza del fuego y sobre el calor, a partir del cual, según decías, todo se

[49] Estos temas fueron tratados por Balbo en II 16-19, y son desarrollados por Cota en III 25-28.

[50] Cf. II 20; III 22-23.

genera[51]. Y reservaré para ese mismo momento cuanto dijiste hace dos días, cuando pretendías enseñar que los dioses existen, así como por qué el universo mundo, el sol, la luna y las estrellas disponen de sensación y de mente[52].

19 Por lo demás, una y otra vez he de preguntarte lo mismo: qué razones tienes para estar persuadido de la existencia de los dioses».

8 Entonces le responde Balbo: «Me parece, ciertamente, que he aducido razones, pero tú las rechazas así: cuando pareces ir a interrogarme y yo me he dispuesto a responder, de repente, sin dar lugar a ello, cambias de rumbo tu discurso. Y, así, cosas de suma importancia se han relegado al silencio, como las referentes a la adivinación y al destino, cuestiones sobre las que tú al menos sueles hablar escuetamente, mientras que los nuestros lo hacen con gran profusión... Pero todo esto se aparta de la cuestión que tenemos entre manos. Por ello, si te parece, no mezcles las cosas, para que podamos explicar lo que se plantea en esta discusión».

Argumentos contra la definición estoica de la divinidad (20-64). El mundo como una creación de la naturaleza

20 «Perfecto», dice Cota. «En consecuencia, ya que dividiste la totalidad de la cuestión en cuatro partes[53] y acabamos de hablar sobre la primera, consideremos la segunda. Me parece que ésta se ha expuesto de tal manera que, aunque pretendías mostrar cómo son los dioses, lo que mostrabas más bien es que no existen. Decías que resulta muy difícil apartar al espíritu del hábito de la vista[54], pero, como nada es más eminente que la divinidad, no dudabas que el mundo

[51] Cf. II 23.

[52] Cf. II 39-44; acerca de la referencia temporal que aquí se recoge, resto de una primera distribución del diálogo, cf. I 124; II 73.

[53] Cf. II 3.

[54] Cf. II 45; *Tusc.* I 38.

—mejor que cualquier otra cosa en el conjunto de la naturaleza— fuera una divinidad... Así sería, si fuéramos capaces de pensar en él como un ser provisto de espíritu, o, mejor aún, si fuéramos capaces de distinguir eso con nuestro espíritu, al igual que las demás cosas con los ojos[55].

Pero, cuando niegas que exista algo mejor que el mun- 21
do, ¿qué quieres decir con 'mejor'? Si es 'más hermoso', estoy de acuerdo; si es 'más adecuado para nuestro uso', también en ello estoy de acuerdo; pero si lo que quieres decir es que no hay nada 'más sabio' que el mundo, en modo alguno estoy ya de acuerdo[56], y no porque resulte difícil apartar a la mente del sentido de la vista, sino porque, cuanto más la aparto, tanto menos puedo comprender con ayuda de mi mente aquello que tú pretendes.

«No hay nada en el conjunto de la naturaleza mejor que 9
el mundo»[57]. Tampoco hay nada en la tierra mejor que nuestra ciudad; por tanto, ¿acaso piensas, por ello, que se alberga razón, reflexión y mente en nuestra ciudad? Y, ya que no es así, ¿acaso estimas, por ello, que una hormiga ha de ponerse por delante de esta hermosísima ciudad, puesto que en la ciudad no hay sensación alguna, mientras que en la hormiga no sólo hay sensación, sino también mente, razón y memoria[58]? Conviene que veamos, Balbo, qué es lo que se te puede conceder, y no que tú, por tu cuenta, asumas lo que quieres.

Y es que ese tema, en su totalidad, lo desarrolló la anti- 22
gua, breve y —según te parecía— aguda conclusión de Ze-

[55] Cf. II 99; III 9; *Tim.* 11; la expresión 'ver con el espíritu' es, probablemente, de reminiscencia estoica.

[56] Para los distintos argumentos cf., respectivamente, II 47, 58; 49-50 y 30, 36, 39, 47.

[57] Cf. II 18, 46, 80.

[58] Cf. II 29.

nón[59]. Porque así es como él concluye: «Lo que se sirve de la razón es mejor que lo que no se sirve de ella; por otra parte, no hay nada mejor que el mundo; por tanto, el mundo se sirve de la razón».

23 Si tal cosa te complace, has de hacer, además, que el mundo parezca capaz de leer perfectamente un libro, porque, tras las huellas de Zenón, podrías concluir tu razonamiento de este modo: «Lo que sabe de letras es mejor que lo que no sabe; por otra parte, no hay nada mejor que el mundo; por tanto, el mundo sabe de letras». De acuerdo con eso, también es elocuente, y, desde luego, matemático y músico; instruido, en fin, en toda doctrina, y, para terminar, filósofo. Has dicho a menudo que nada llega a ocurrir sin la intervención de la divinidad, y que no existe fuerza natural alguna capaz de crear cosas que no sean similares a sí misma[60]. ¿Acaso he de conceder que el mundo no sólo está provisto de espíritu y es sabio, sino también que es tañedor de lira y tocador de tuba, ya que también los hombres poseedores de tales artes han sido procreados a partir de él? Por tanto, ese padre de los estoicos no aduce nada por lo que hayamos de pensar que el mundo se sirve de la razón, y ni siquiera por lo que tenga que estar provisto de espíritu. Por tanto, el mundo no es un dios. Y, sin embargo, no hay nada mejor que él, porque nada es más hermoso que él, nada más saludable para nosotros, nada de mayor ornato en cuanto a su aspecto o que sea de movimiento más regular.

Y bien, si el universo mundo no es un dios, tampoco lo son las estrellas que tú, innumerables, contabas entre los dioses[61]. Sus cursos, siempre idénticos y eternos, te deleitaban, y no sin derecho, por Hércules, porque son de una admirable e increíble regularidad.

[59] *SVF* I 111 (cf. *Nat.* II 20-21); 'desarrolló' *(dilatavit)* podría tener aquí el sentido —apuntado por A. S. Pease, *Nat.*, pág. 1009— de 'profundizó', dada la extrema concisión que caracterizaba los silogismos de este autor; no obstante, también podría tratarse de una nota irónica.

[60] Cf. II 22, 81, 121.

Pero no todo lo que tiene cursos determinados y regulares, Balbo, ha de atribuirse a un dios, en vez de a la naturaleza. 24

¿Piensas que puede darse algo más regular que el Euripo 10
calcídico, con su movimiento tantas veces alternante[62], algo más regular que el golfo de Sicilia[63], o que la efervescencia del océano en aquellos lugares «donde la ola asoladora separa Europa de Libia[64]»? Y bien, los oleajes marítimos de Hispania o de Britania, sus idas y venidas en momentos determinados, ¿acaso no pueden llegar a darse sin que intervenga la divinidad? Si llamamos 'divino' a todo movimiento, y a todo aquello que conserva un orden en momentos determinados, mira, por favor, no haya que decir que también son 'divinas' las fiebres que tornan cada tres o cuatro días...[65]. ¿Qué puede haber más regular que su movimiento recurrente? Ahora bien, de todos los fenómenos que son así

[61] Cf. II 39, 54.

[62] Estrecho de unos nueve kilómetros, situado entre la isla de Eubea y el continente; podía experimentar, según algunos autores antiguos, hasta siete variaciones cada día (Estrabón, I 3, 12; IX 2, 8; Livio, XXVIII 6, 10 [*non septiens die sicut fama fert temporibus statis reciprocat, sed temere*]; Plinio, II 219), convirtiéndose así en paradigma de la irregularidad.

[63] En alusión al estrecho de Escila y Caribdis (Golfo de Sicilia).

[64] Cf. Enio, *Ann.*, frag. 302 Sk., también citado en *Tusc.* I 45 y, con ciertas variaciones, en Horacio, *Carm.* III 3, 46-47; se hace alusión, probablemente, al *Fretum Gaditanum* (Gibraltar).

[65] En referencia, probablemente, a las producidas a consecuencia de la malaria (cf. Plinio, XXVIII 228, a propósito del *genus febrium quod amphemerinon vocant;* W. Gerlach, K. Bayer, pág. 373); *Febris* fue deificada también como *Tertiana* y *Quartana,* con intención apotropaica.

25 ha de darse razón; como vosotros no podéis hacerlo, huís hacia el dios como si fuera a un altar[66].

Y te parecía que hablaba con agudeza Crisipo —hombre desenvuelto, sin duda, y curtido (llamo 'desenvueltos' a aquellos cuya mente 'se desenvuelve' velozmente, mientras que llamo 'curtidos' a aquellos cuyo espíritu se encalleció a consecuencia del uso, como lo hacen las manos a consecuencia del trabajo[67])—, pues él es el que afirma: «Si hay algo que no puede realizar el hombre, quien lo realiza es mejor que el hombre; por otra parte, el hombre no puede realizar esas cosas que hay en el mundo; por tanto, aquel que pudo hacerlas aventaja al hombre; por otra parte, ¿quién puede aventajar al hombre sino la divinidad? Por tanto, la divinidad existe[68]». Todo esto se encuentra tan errado como
26 aquello de Zenón, porque no se distingue lo que significa 'mejor', lo que significa 'más aventajado' o qué diferencia hay entre naturaleza y razón. Y es ese mismo Crisipo quien dice que, si los dioses no existen, no puede existir en toda la naturaleza algo mejor que el hombre. Por otra parte, estima que es de suma arrogancia el hecho de que un hombre piense que no existe nada mejor que el hombre. Muy bien, sea propio de un hombre arrogante el pensar que él se encuentra por encima del mundo... Sin embargo, no sólo no es propio de un arrogante, sino más bien de una persona sabia, el entender que dispone de sensibilidad y de razón, mientras que

[66] Lugar tradicionalmente considerado como refugio de suplicantes (cf. *Tusc.* I 85).

[67] *SVF* II 1011; acerca de la definición de *callidus* ('curtido'), cf. C. Codoñer, *Isidoro de Sevilla. Diferencias,* I, París, 1992, págs. 315-316 (a propósito de *Diff.* I 40 y 76).

[68] *SVF* II 1011; cf. II 16.

Orión y la Canícula no disponen de estas mismas cosas[69]. Y dice: «Si una casa es hermosa, hemos de entender que ésta se edificó para sus dueños, y no para los ratones[70]; de la misma manera, por tanto, debemos estimar que el mundo es la casa de los dioses». Así lo estimaría desde ahora, si pensase que el mundo ha sido construido como un edificio, y no conformado por la naturaleza del modo que voy a enseñar[71].

«Mas es que en la obra de Jenofonte pregunta Sócrates 27 11
de dónde hemos podido arrebatar nuestro espíritu, si resulta que en el mundo no había espíritu alguno[72]». Y yo pregunto: ¿de dónde nuestra manera de hablar, nuestros ritmos, nuestros cantos...? Salvo que pensemos, en realidad, que el sol habla con la luna cuando se encuentra más cerca de ella, o que el mundo canta de una manera armoniosa, como estima Pitágoras[73]. Tales cosas[74], Balbo, son propias de la naturaleza, de una naturaleza que no procede artesanalmente como afirma Zenón[75] —algo que, además, veremos enseguida en qué consiste[76]—, sino que todo lo impulsa y hace actuar gracias a sus movimientos y mutaciones.

[69] Pese a su gran excelencia en cuanto astros (al respecto cf. Aristóteles, *Eth. Nicom.* 1141a33-b2); acerca de Orión y de la Canícula —identificada a veces con su estrella más brillante, Sirio— cf. II 113-114.

[70] Cf. II 17.

[71] En un pasaje no conservado, que formaba parte, probablemente, de la extensa laguna localizada en III 65.

[72] Cf. II 18.

[73] Alusión a su teoría acerca de la armonía de las esferas (cf. Platón, *Rep.* 617b; Cicerón, *Rep.* VI 18-19); al respecto cf. J. Luque, «Música celestial: astronomía y psicología en la teoría musical de los romanos», en A. Pérez Jiménez (ed.), *Astronomía y astrología. De los orígenes al Renacimiento,* Madrid, 1994, págs. 111-142.

[74] Es decir, las facultades humanas anteriormente mencionadas.

[75] Cf. II 57.

[76] Así se hacía, probablemente, en la laguna de III 65.

28 Así que me agradaba aquel discurso tuyo acerca del or-
den acompasado de la naturaleza, la cual decías que se en-
contraba siempre cohesionada gracias a esa especie de afi-
nidad suya, mientras que no aprobaba el que negaras que
esto hubiera podido suceder de no ser que ésta se mantuvie-
se en virtud de un aliento divino[77]. La naturaleza, en reali-
dad, actúa coherentemente, se mantiene gracias a sus pro-
pias fuerzas y no a las de los dioses, y se alberga en ella esa
especie de acordado sentir al que los griegos llaman *sym-
pátheia*. Pero ha de estimarse que, cuanto más grandiosa es
esa naturaleza en virtud de su propia iniciativa, tanto menos
puede llegar a serlo en virtud de una razón divina.

Condición mortal de todos los seres

12 29 Por lo demás, ¿cómo lográis invalidar
aquello que planteaba Carnéades? Si nin-
gún cuerpo es inmortal, ningún cuerpo es
imperecedero; por otra parte, ningún cuer-
po es inmortal, ni siquiera indivisible o que
sea imposible de partir o de romper; y, dado que todo ser
vivo tiene una naturaleza susceptible de sufrimiento, no hay
ninguno de ellos que pueda rehuir la necesidad de recibir
—esto es, casi de soportar y de sufrir— algo procedente del
exterior[78]; y, si todo ser vivo es así, no hay ninguno inmor-
tal; luego de la misma manera, si todo ser vivo puede ser
cortado o dividido, ninguno de ellos es indivisible, ninguno
eterno; ahora bien, todo ser vivo ha sido dispuesto para re-
cibir y soportar alguna fuerza exterior a él; por tanto, todo
ser vivo ha de ser necesariamente mortal, fraccionable y di-
visible.

---

[77] Cf. II 19, también para cuanto se indica a continuación acerca del concepto de 'simpatía'.

[78] La idea no era compartida por los estoicos, según se observa en II 31, 35.

Porque, del mismo modo que, si toda la cera es sus- 30
ceptible de transformarse, no hay nada hecho de cera que
no pueda transformarse (al igual que nada hecho de plata o
de cobre, si es susceptible de transformarse la naturaleza
de la plata o la del cobre), de manera similar, por tanto, si
todo cuanto existe —de lo que el conjunto de los seres se
compone— es mutable, no puede existir ningún cuerpo
que no lo sea. Por lo demás, es mutable aquello de lo que
todo se compone, según os parece a vosotros; por tanto,
todo cuerpo es mutable. Mas, si existiera algún cuerpo in-
mortal, no todo cuerpo sería mutable; así se deduce que
todo cuerpo es mortal. Efectivamente, todo cuerpo es agua,
aire, fuego o tierra, una combinación de todas estas cosas,
o bien de parte de ellas. Por lo demás, no hay ninguna de
tales cosas que no perezca, pues todo lo que se compone 31
de tierra es divisible, y lo húmedo es tan blando que puede
condensarse y entremezclarse fácilmente; el fuego, por
cierto, así como también el aire, pueden verse impelidos
con muchísima facilidad, a causa de cualquier impacto, y
son, por naturaleza, sumamente susceptibles de desplazar-
se y de disiparse. Además, todas estas cosas perecen en el
momento en que pasan a convertirse en otra naturaleza,
cosa que ocurre cuando la tierra se convierte en agua,
cuando del agua se origina el aire, y del aire el éter, o
cuando estas mismas cosas emprenden, por el contrario, el
proceso inverso[79]. Pues bien, si lo que ocurre es que puede
perecer aquello de lo que se compone todo ser vivo, no
hay ningún ser vivo imperecedero.

Aun dejando esto al margen, no puede encontrarse nin- 32 13
gún ser vivo que no haya nacido en algún momento y que
vaya a existir por siempre. Y es que todo ser vivo experi-

---

[79] Cf. II 84.

menta sensaciones[80]; siente, por tanto, lo caliente y lo frío, lo dulce y lo amargo, y no puede ser que perciba lo agradable mediante uno de sus sentidos y que deje de percibir lo contrario; por tanto, si capta la sensación de placer, también captará la de dolor. Por otra parte, aquello que admite la sensación de dolor, necesariamente admitirá también el hecho de perecer. Por tanto, ha de reconocerse que todo ser vivo es mortal.

33 Además, si existe algo incapaz de sentir el placer o el dolor, no puede tratarse de un ser vivo; pero, si se trata de un ser vivo, necesariamente sentirá tales cosas, y aquello que las siente no puede ser eterno; y todo ser vivo las siente; por tanto, ningún ser vivo es eterno. Además, no puede haber ningún ser vivo en el que no se produzca —conforme a su naturaleza— apetito o rechazo; por otra parte, se apetece lo que está de acuerdo con la naturaleza, y se rechaza lo contrario[81]; y todo ser vivo apetece unas cosas y huye de otras; por otra parte, aquello que se rehúye va contra la naturaleza, y lo que va contra la naturaleza tiene el poder de matar. Luego necesariamente ha de perecer todo ser vivo.

34 Son innumerables las pruebas de las que puede desprenderse, forzosamente, que no hay nada provisto de sensación que no perezca. En efecto, son precisamente aquellas cosas que afectan a los sentidos —como el frío, el calor, el placer, el dolor y lo demás— las que, cuando aumentan de intensidad, matan[82]; y no existe ningún ser vivo privado de sensación; por tanto, ningún ser vivo es eterno.

[80] Cf. Aristóteles, *Part. anim.* 666a34-35.

[81] Cf. I 104; II 34; Aristóteles, *Rhet.* 1369b33-35.

[82] Cf. Aristóteles, *Sobre el alma* 435b7-19; frag. 559 Rose, así como Valerio Máximo, IX 12, 2; Gelio, III 15 (donde parece aludirse a casos de muerte repentina por parada cardiaca emocional; esta forma de morir constituía la *summa vitae felicitas,* según Plinio, VII 180).

Efectivamente, o la naturaleza de un ser vivo es simple, de manera que es térrea, ígnea, espiritual[83] o húmeda —algo que ni siquiera se concibe cómo pueda ser—, o bien es combinación de más naturalezas, cada una de las cuales tiene su lugar propio (hacia el cual se desplaza en virtud de su propia fuerza natural): una el lugar más bajo, otra el más alto y otra el del medio. Tales cosas pueden mantenerse unidas durante un tiempo determinado, pero en modo alguno pueden estarlo por siempre, porque cada naturaleza será arrastrada necesariamente hacia el lugar que le es propio[84]. Por tanto, ningún ser vivo es imperecedero. 14

El fuego es perecedero

Pero los vuestros, Balbo, suelen re- 35
mitirlo todo al poder del fuego, siguiendo a Heráclito —según creo—, aquel a quien no todos interpretan de un mismo modo (dejémoslo al margen, ya que no quiso que se entendiera lo que decía[85]). Vosotros, por vuestra parte, decís lo siguiente: que toda fuerza está basada en el fuego; que, en consecuencia, los seres vivos perecen tan pronto como les falta el calor; y que, en el conjunto del mundo natural, posee vida y vigor aquello que está caliente[86]. Yo, personalmente, no entiendo cómo es que perecen los cuerpos al extinguirse el calor, mientras que no lo hacen al perder la humedad o el aliento, máxime cuando también perecen a consecuencia de un calor excesivo.

[83] Es decir, 'aérea' (lat. *animalis;* cf. II 91; III 36).

[84] Cf. I 103. Seguimos aquí la interpretación del pasaje propuesta por O. Gigon, L. Straume-Zimmermann, pág. 251.

[85] Cf. I 74; Aristóteles, *Rhet.* 1407b14-16; Lucrecio, I 639 *(clarus ob obscuram linguam).*

[86] *SVF* II 421; cf. *Nat.* II 23-31, 39-41, 57. Zenón tomó probablemente de Heráclito la doctrina acerca del fuego eterno y de su transformación en otros elementos, así como la idea de la deflagración periódica (cf. II 118).

36 Por ello, lo referente a lo cálido tendría que ser, también, de aplicación general...[87]. Pero veamos, no obstante, el desenlace. Pretendéis así —en mi opinión— que, en aquella parte externa del mundo de la naturaleza, no existe ningún ser vivo aparte del fuego[88]. ¿Por qué en mayor medida que aparte del aire, del que se forma también el espíritu de los seres provistos de espíritu (por lo que se dice 'ser provisto de espíritu')[89]? Por otra parte, asumís de este modo, como si se os concediera, aquello de que el espíritu no es otra cosa que fuego, siendo que parece más probable que el espíritu sea algo que se regula a partir de fuego y de aire[90]. «Pues si el fuego es, de por sí, un ser provisto de espíritu, sin mezcla de ninguna otra naturaleza, no puede él, propiamente, carecer de sensación[91], ya que es éste el que, albergándose en nuestros cuerpos, hace que experimentemos las sensaciones». De nuevo puede decirse lo mismo, porque cualquier cosa dotada de sensación sentirá necesariamente placer y dolor, pero a quien le afecta el dolor también le afecta el perecer. Lo que ocurre, en consecuencia, es que ni siquiera podéis conferir un carácter eterno al fuego.

37 Pues bien, ¿no estáis también vosotros de acuerdo en que todo fuego tiene necesidad de pasto, en que no puede mantenerse en modo alguno si no se alimenta, y en que, por otra parte, el sol, la luna y los restantes astros se alimentan de agua, en unos

[87] Es decir, habría de poder aplicarse también a los demás elementos.

[88] Lat. *extrinsecus in natura atque mundo,* donde algunos editores prefieren leer *intrinsecus* (no obstante, cf. A. S. Pease, *Nat.*, pág. 1032).

[89] El texto es el siguiente: *qui magis quam praeter animam* (cf. III 34; *Tusc.* I 24, 42), *unde animantium quoque constet animus, ex quo animal* (cf. *Tusc.* I 19) *dicitur?*

[90] Esta teoría podría proceder de Panecio (cf. *Tusc.* I 42; Diógenes Laercio, VII 157, acerca del *pneûma énthermon).*

[91] Cf. II 30-32.

casos de agua dulce y en otros de agua marina[92]? Ésta es la causa, según declara Cleantes, por la que el sol retrocede y no avanza más allá, ni en su órbita solsticial de verano[93], ni en la de invierno: para no alejarse más de su alimento. Cómo es todo esto, se dirá a continuación[94]; pero, por ahora, conclúyase lo siguiente: que aquello que puede perecer no es eterno por naturaleza; por otra parte, que el fuego perecería si no se alimentase; por tanto, el fuego no es imperecedero por naturaleza[95].

El concepto de virtud no está asociado con la divinidad

Por lo demás, ¿qué clase de dios po- 38 15
demos concebir nosotros que no esté dotado de virtud alguna[96]? Y es que ¿acaso hemos de atribuirle al dios la posesión de sabiduría, la cual consiste en saber de las cosas buenas, de las malas y de las que no son ni buenas ni malas? Quien no tiene nada malo, ni puede tenerlo, ¿qué necesidad tiene de poder elegir entre lo bueno y lo malo?, ¿qué necesidad tiene, además, de razón o de inteligencia? Nos servimos de tales facultades al objeto de poder acceder a lo oscuro, a través de lo que es patente, mas resulta que no puede haber nada oscuro para un dios. En cuanto a la justicia, que reparte a cada uno lo suyo, ¿tiene algo que ver con los dioses? Porque, según decís vosotros, fue la asociación

[92] *SVF* I 501; cf. *Nat.* II 40, 43, 83, 118.

[93] De acuerdo con el criterio ya seguido por Mayor en su edición, la frase presenta disposición hexamétrica en H. Rackham, pág. 320, al igual que en A. S. Pease, *Nat.*, pág. 1034 (donde se ofrecen otros posibles ejemplos de 'versos ocultos' en la obra ciceroniana).

[94] Probablemente en la laguna de III 65.

[95] Frente a lo expresado por Balbo en II 118.

[96] Sin responder a lo planteado en II 45-72, acerca de cómo ha de concebirse la divinidad, Cota inicia aquí su discusión acerca de la providencia divina, refiriéndose, seguidamente, a las cuatro virtudes cardinales (cf. *Inv.* II 160-165): sabiduría *(prudentia),* justicia *(iustitia),* fortaleza *(fortitudo)* y templanza *(temperantia).*

de los hombres en comunidad la que engendró la justicia. La templanza, por lo demás, consiste en la relegación de los placeres del cuerpo: si hay lugar en el cielo para ella, también lo hay para los placeres[97]. Y ¿cómo puede concebirse un dios valeroso?, ¿lo será en el dolor, en el trabajo o en el peligro? Ninguna de tales cosas puede afectar a un dios.

39 Por tanto, ¿cómo podemos concebir un dios que no se sirve de la razón y que no está dotado de virtud alguna?

Rechazo de las deificaciones estoicas y de las concepciones populares

En realidad, cuando considero lo que dicen los estoicos, no puedo seguir menospreciando la falta de saber propia del vulgo y de los ignorantes... Porque propio de ignorantes es lo siguiente: los sirios veneran un pez[98], los egipcios han consagrado casi todo tipo de bestias; ahora bien, en Grecia tienen muchos dioses de procedencia humana: a Alabando en Alabanda[99], en Ténedos a Tenes[100]; a Leucotea —la que fue Ino[101]— y a su hijo Palemon en Grecia entera; Hércules, Esculapio, los Tindáridas, nuestro Rómulo y otros muchos fueron acogidos en el cielo —según se piensa— como nuevos y recién inscritos ciudadanos[102].

16 40 Esto, por tanto, los que no son doctos; y bien, ¿en qué medida es mejor lo vuestro, lo de los filósofos? Omito este tipo de cosas, porque son muy conocidas: pase por bueno lo de que el mundo es propiamente un dios; imagino que eso

[97] Cf. I 112, a propósito de los placeres de que disfrutan los dioses.

[98] Lat. *Dea Syria* o *Derceto*, con templo en Hierápolis (Siria) y equiparable a Astarté o Rea Cibeles (cf. Plinio, V 81; A. S. Pease, *Nat.*, págs. 1040-1043).

[99] Localidad de Caria (cf. III 50; Heródoto, VII 195).

[100] Cf. II *Verr.* I 49.

[101] Cf. III 48; *Tusc.* I 28.

[102] Cf. II 62; III 45.

es lo que significa aquello de «elevada blancura, a la que todos invocan como Júpiter[103]». Por tanto, ¿por qué razón tenemos que añadir más dioses? Por otra parte, ¡qué gran multitud! A mí, al menos, me parecen muchísimos...[104]. Y es que cuentas entre los dioses a cada una de las estrellas, y los llamas con nombre de bestias (como 'Cabra', 'Escorpión', 'Toro' o 'León'), o de cosas inanimadas (como 'Argo', 'Altar' o 'Corona').

Pero, aunque se concedieran tales cosas, ¿cómo puede lo demás, en fin, no ya ser concedido, sino llegar a entenderse en modo alguno? Cuando llamamos a las mieses 'Ceres' y al vino 'Líber', nos estamos sirviendo, ciertamente, de una manera de hablar habitual, pero ¿acaso piensas que existe alguien tan insensato como para creer que es un dios aquello con lo que se nutre[105]? Pues, en cuanto a quienes dices que han pasado de la condición de hombres a la de dioses[106], tú darás razón de cómo ha podido ocurrir eso, y de por qué ha dejado de ocurrir, y yo lo aprenderé con gusto. Según está la cosa ahora, al menos, no veo en virtud de qué arreglo pudo aquél —al que, como afirma Acio, le fueron «arrojadas antorchas en el monte Eta»— llegar, desde aquel ardor, «hasta la mansión eterna de su padre[107]»; Homero, sin embargo, hace que Ulises se tope con él en los infiernos, 41

[103] Cf. II 4, 65; III 10.

[104] Podría tratarse de una glosa, como sugiere A. S. Pease, *Nat.*, pág. 1046, quien opta por atetizar la frase (cf. II 131).

[105] En relación con los denominados ritos teofágicos cf., por ejemplo, Eurípides, *Bacch.* 284 *(hoûtos* [*sc.* Dioniso] *theoîsi spéndetai theòs gegṓs;* una expresión similar se documenta en 2 *Tim.* 4, 6: *egṑ gàr ḗdē spéndomai).*

[106] Cf. II 62.

[107] Cf. *Inc.*, frags. 709-710 D; se alude así a Hércules, quien se hizo quemar a sí mismo sobre la cima del monte tesalio llamado Eta, admitiéndolo después Zeus en el Olimpo.

así como con las demás personas que habían abandonado la vida[108].

42 Aunque bien querría saber a qué Hércules hemos de rendir culto preferentemente, porque quienes escrutan la literatura más esotérica y secreta nos transmiten más de uno[109]: como más antiguo al nacido de Júpiter, pero, igualmente, del Júpiter más antiguo (pues también encontramos más de un Júpiter en la literatura primitiva de los griegos)[110]; por tanto, de éste y de Lisítoe procede el Hércules que tenemos entendido que se enfrentó a Apolo por un trípode[111]. Según la tradición, el segundo Hércules, egipcio, nació de Nilo[112]; afirman acerca de él que dejó escritas las letras frigias[113]. El tercero procede de los Dígitos del Ida[114], y se le ofrecen sacrificios de tipo infernal. El cuarto procede de Júpiter y de Asteria, hermana de Latona; se le rinde culto sobre todo en Tiro[115], y cuentan que Cartago es hija suya; el quinto, que se llama Belo, está en la India[116]; el sexto es aquel de

[108] Cf. *Od.* XI 601-604, así como *Il.* XVIII 117-119; HERÓDOTO, II 44; la expresión 'abandonar la vida' *(excesserant vita)* es eufemística (cf., por ejemplo, *liquerunt lumina* en *Div.* I 63).

[109] Se alude así, probablemente, a fuentes como las mencionadas en III 44 *(genealogi antiqui)*, 53-54 *(theologi)* o 55 *(antiqui historici)*.

[110] Cf. III 53.

[111] Intentó arrebatárselo a la Pitia, al negarse ésta a responderle.

[112] Acerca del Hércules griego (Heracles) y de su correlato egipcio, cf. HERÓDOTO, II 43-45.

[113] Es dudoso si se refiere al alfabeto o, más bien, a composiciones de carácter literario o musical.

[114] Se trata de unos antiquísimos demonios cretenses o frigios, vinculados a la diosa Cibeles y también conocidos como 'Dáctilos'; al Hércules aquí aludido atribuye DIODORO (V 64) la fundación de los juegos de Olimpia.

[115] Se trata, propiamente, de Melkar, identificable con el dios Baal (cf. HERÓDOTO, II 44).

[116] Cf. HERÓDOTO, III 158.

Alcmena, al que engendró Júpiter, pero el Júpiter tercero, ya que —como te enseñaré ahora mismo[117]— también hemos oído hablar de más de un Júpiter.

Y es que —una vez que el discurso me ha conducido 43 17
hasta este tema— voy a enseñarte cómo he aprendido yo mejores cosas referentes al culto a los dioses inmortales (conforme al derecho pontifical y a la costumbre de los mayores...), gracias a esos cuenquecitos que Numa nos dejó[118] y de los que habla Lelio en aquel discursito de oro[119], que gracias a los razonamientos de los estoicos. Porque, si os siguiera a vosotros, dime qué podría responderle a quien me interrogara así: «Si los dioses existen, ¿son diosas también las Ninfas? Si lo son las Ninfas, también los pequeños Panes[120] y los Sátiros; pero éstos no lo son; por tanto, tampoco las Ninfas. Mas los templos de éstas se encuentran consagrados y dedicados públicamente; luego ni siquiera existen los demás dioses cuyos templos fueron objeto de una dedicación. ¡Ve más allá! Cuentas entre los dioses a Júpiter y a Neptuno; luego también es un dios su hermano Orco, así como aquellos que —según se dice— discurren por los infiernos: Aqueronte, Cocito y Piriflegetonte[121]; tanto a Caronte como a Cerbero hay que considerarlos dioses.

Mas esto, desde luego, ha de rechazarse; por tanto, tam- 44
poco Orco es un dios; luego ¿qué decís de sus hermanos?». Esto es lo que afirmaba Carnéades, y no para eliminar a los

[117] En referencia a la exposición acerca de los dioses homónimos que se recoge en III 53-60.

[118] Utensilios para el sacrificio, que servían, además, como atributos del *pontifex*.

[119] Cf. III 5.

[120] Acerca de *Paniscus*, cf. *Div.* I 23; II 48.

[121] El Cocito y el Piriflegetonte se consideraban, propiamente, afluentes del Aqueronte.

dioses (porque ¿qué cosa menos propia de un filósofo?), sino para convencernos de que los estoicos no eran capaces de explicar nada referente a ellos. Así que continuaba afirmando: «Pues bien, si a sus hermanos se les cuenta entre los dioses, ¿acaso puede negarse tal condición a su padre, Saturno, a quien se rinde culto como al que más entre el vulgo que habita occidente[122]? Si éste es un dios, ha de reconocerse que también lo es su padre, Cielo. Si esto es así, también los padres de Cielo han de ser tenidos por dioses, Éter y Día, así como sus hermanos y hermanas, a quienes los genealogos antiguos denominan así[123]: Amor[124], Engaño, Miedo[125], Fatiga, Envidia, Destino, Vejez, Muerte, Tinieblas, Miseria, Queja, Gracia[126], Fraude, Obstinación, Parcas, Hespérides y Sueños. Cuentan que todos ellos nacieron de Érebo y Noche. Por tanto, o bien ha de ratificarse la existencia de estos monstruos, o bien ha de eliminarse la de aquellos primeros.

18 45 Y bien, ¿dirás que son dioses Apolo, Vulcano, Mercurio y los demás, mientras que lo pondrás en duda acerca de Hércules, Esculapio, Líber, Cástor y Pólux? Mas, desde luego, a éstos se les rinde culto igual que a aquéllos, y en algunas partes incluso mucho más. Luego éstos han de ser tenidos por dioses, aunque hayan nacido de una madre mortal. Y bien, a Aristeo, el hijo de Apolo que se dice fue descubridor del olivo[127], a Teseo, que se dice que es el hijo de Neptuno, a los restantes, cuyos padres son dioses, ¿acaso no se les contará entre los dioses? ¿Y qué hay de aquellos cuyas madres son diosas? Creo que más aún, porque, así como, según el derecho civil, quien procede de una madre de condición libre es libre, igualmente, según el derecho de la naturaleza, quien procede de una madre diosa es necesariamente un dios. Así, los isleños de Astipalea rinden un devotísimo culto a Aquiles; si éste es un dios, también son dioses Orfeo y Reso, nacidos de una madre que era Musa..., ¡a no ser que las nupcias marítimas se pongan por delante de las terrenas[128]! Si éstos no son dioses, por el hecho de que en ninguna parte se les rinde culto[129], ¿cómo pueden serlo aquéllos?»[130].

Por tanto, mira no se estén rindiendo tales honores a la virtud propia de unas personas, como también tú, Balbo, pareciste decir[131], y no a su condición de inmortales. Por otra parte, si piensas que Latona es una diosa, ¿cómo puedes no pensarlo de Hécate, cuya madre es Asteria, la hermana de Latona? ¿Acaso es también ella una diosa? Y es que hemos visto sus altares y santuarios en Grecia...[132]. Pero, si Hécate 46

[122] Cf. Hesiodo, *Trabajos y días* 167-171; Píndaro, *Ol.* II 70-72.

[123] Cf. Hesiodo, *Theog.* 211-230.

[124] Lat. *Amor*; Eros era considerado, proverbialmente, como el primero entre los dioses (al respecto cf. Hesiodo, *Theog.* 120-122; Platón, *Banquete* 178b-c).

[125] El texto se encuentra aquí corrupto; además de *Metus*, se han propuesto restituciones como *Morbus*, *Momus*, *Metis* (cf. M. van den Bruwaene, pág. 78, n. 127), etc.

[126] Lat. *Gratia*, aquí entendida, negativamente, como 'Favor', 'Seducción'.

[127] Cf. II *Verr.* IV 128, 139; el descubrimiento también se atribuyó tradicionalmente a Atenea.

[128] Es decir, la boda de la nereida Tetis —divinidad marina— con Peleo, padre de Aquiles, por encima de las demás.

[129] Reso también parece haber sido, no obstante, objeto de culto (cf. A. S. Pease, *Nat.*, pág. 1068).

[130] Aquí finalizaría la cita de Carnéades, iniciada en el parágrafo anterior, según entienden W. Gerlach, K. Bayer, pág. 396; cf., no obstante, A. S. Pease, *Nat.*, pág. 1061, quien subsume la cita en el parlamento de Cota.

[131] Cf. II 62; III 50.

[132] Acerca de la compleja integración de Hécate en el panteón romano, cf. J. Rabinowitz, «Underneath the moon: Hekate and Luna», *Latomus* 56 (1997), 534-543.

es una diosa, ¿por qué no las Euménides? Si éstas son diosas —las cuales tienen un templete en Atenas, y entre nosotros, según mi interpretación, el claro de Furina—, son diosas las Furias, como observadoras y vengadoras que son, según creo, de los delitos y de los crímenes[133].

47 Ahora bien, si los dioses son capaces de intervenir en los asuntos humanos, también ha de considerarse como una diosa a Nacimiento[134], cuyo rito solemos practicar peregrinando en torno a sus templetes de la comarca de Ardea. Se la ha denominado 'Nacimiento' a partir de 'los que nacen', ya que ésta mira por los partos de las mujeres casadas. Si ella es una diosa, tienen que ser dioses todos aquellos que recordabas[135]: Honor, Confianza, Mente y Concordia; así que también Esperanza, Advertencia[136], y cuanto podemos representarnos a nosotros mismos mediante la reflexión. Si esto no es verosímil, tampoco lo es aquello de donde todas estas cosas han ido discurriendo.

19 Y, por lo demás, ¿qué dices? Si son dioses aquellos a los que rendimos culto y de los que hemos oído hablar, ¿por qué no vamos a contar dentro del mismo grupo a Serapis e Isis? Y, si lo hacemos, ¿por qué vamos a repudiar a los dioses de los bárbaros? Por tanto, contaremos como dioses a

[133] Las *Furiae* eran el equivalente romano de las Erinis o Euménides (cf. *Leyes* I 40); *Furina* —o *Furrina*— era una divinidad romana antigua y apenas reconocida ya en la época; su nombre podría estar relacionado con *furor, furia* (véase, no obstante, VARRÓN, *Ling. Lat.* V 84; VI 19; VII 45; a propósito de este teónimo cf. G. RADKE, *Die Götter Altitaliens*, 2.ª ed., Münster, 1979 [1965], pág. 137). En el pasaje podría haber una velada alusión a la muerte de Gayo Graco, que se produjo en el año 121, en el *lucus Furinae;* al respecto cf. A. S. PEASE, *Nat.*, págs. 1069-1070.

[134] Lat. *Natio,* como diosa protectora de los nacimientos.

[135] Cf. II 61, 79.

[136] Lat. *Moneta;* cf. *Div.* I 101; II 69.

los bueyes y a los caballos, a las ibis y a las rapaces[137], a los áspides, a los cocodrilos y a los peces, a los perros, a los lobos, a los gatos y a muchas bestias más. Si rechazamos esto, también habremos de rechazar aquello a partir de lo cual todo esto nació.

Y bien, después, ¿acaso se considerará a Ino una diosa y 48
será llamada *Leukothéa* por los griegos, Matuta por nosotros, aunque sea hija de Cadmo[138], pero no se contará entre los dioses a Circe, Pasífae y Eetes, descendientes de Perseida, la hija de Océano, y de Sol, su padre[139]? Y eso que nuestros colonos cercienses le rinden culto religioso también a Circe...[140], luego consideras a ésta como una diosa... ¿Qué le responderás a Medea, que fue procreada siendo dos dioses sus abuelos, Sol y Océano, siendo Eetes su padre y su madre Idía? ¿Qué al hermano de ésta, Absirtio (el cual es 'Egialeo' en la obra de Pacuvio[141], pero el primer nombre es más habitual en la literatura de los antiguos)? Si éstos no son dioses, temo lo que pueda pasar con Ino..., y es que todas estas cosas han ido discurriendo de una misma fuente.

¿Acaso serán dioses Anfiarao y Trofonio[142]? Nuestros re- 49
caudadores al menos, cuando se exceptuaron de la ley cen-

[137] Cf., por ejemplo, I 82 y 101; HERÓDOTO, II 65.

[138] Es decir, de un mortal (cf. HOMERO, *Od.* V 333-335).

[139] Eetes era rey de Eea (Cólquide); el texto está, probablemente, corrupto (cf. H. RACKHAM, pág. 332; A. S. PEASE, *Nat.*, pág. 1078).

[140] Al igual que a *Matuta*, se entiende. El gentilicio *Cercienses* debería quizá sustituirse por el de *Circeienses* (Marso, 1507), a partir de un topónimo *Circeii* (Circeyos); esta misma localidad de la costa del Lacio aparece mencionada en *Del supremo bien y del supremo mal* IV 7.

[141] Cf. *TRF, Ex inc. inc.*, frag. 146, y *Ex inc. inc.*, frag. 80 W; sobre el posible sentido —de carácter 'nacionalista'— de esta breve nota de erudición ciceroniana cf. E. ARTIGAS, *'Pacuviana'. Marco Pacuvio en Cicerón,* Barcelona, 1990, págs. 75-76.

[142] Acerca de este héroe, cf. *Div.* I 74.

soria los terruños de los dioses inmortales en Beocia, negaban que existiera inmortal alguno que hubiera sido hombre previamente[143]. Pero, si ellos son dioses, lo es a buen seguro Erecteo, cuyo santuario y cuyo sacerdote hemos visto nosotros en Atenas. Si a éste lo hacemos dios, ¿qué podemos poner en duda acerca de Codro, o de aquellos otros que cayeron luchando por la libertad de la patria[144]? Si esto no merece nuestra aprobación, tampoco han de aprobarse aquellos ejemplos anteriores, de los que éstos manan.

50 Pues bien, cabe deducir que, en la mayor parte de las ciudades, para aumentar el coraje y a fin de que, en beneficio del Estado, todos los mejores afrontasen de buen grado el peligro, se consagró con los honores propios de los dioses inmortales la memoria de los hombres valerosos[145]. Y es que, por esta causa precisamente, a Erecteo y a sus hijas se les cuenta entre los dioses en Atenas; y en Atenas, asimismo, es donde se encuentra el santuario Leonático[146], al que allí se denomina *Leōkórion*[147]. Los de Alabanda, desde luego, rinden culto a Alabando —por quien fue fundada aquella ciudad—, y más devotamente que a cualquiera de nuestros nobles dioses. Allí, entre ellos, fue donde Estratonico —no sin elegancia, como en tantas ocasiones[148]—, cuando cierta

[143] Polémica realmente suscitada en el año 73 (aunque la acción de nuestro diálogo ha de situarse en torno al 75), y en la que intervino el propio Cicerón; la exención tributaria resultó aprobada finalmente.

[144] Acerca de la *devotio,* cf. II 10.

[145] Cf. II 62.

[146] Lat. *Leonaticum,* término que, no obstante, podría proceder de una glosa.

[147] El templete fue erigido, según la tradición mítica, en honor de las hijas del rey Leós. Otras hipótesis sugieren que se trata de un compuesto de *leṓs* ('pueblo') y *koreîn* ('purificar'; cf. lat. *lustrare, februare),* o bien de un derivado del epónimo *Leōkóros.*

[148] Estratonico fue un famoso citarista ateniense de la 1.ª m. del s. IV.

persona le molestaba, insistiendo en que Alabando era un dios y negando que Hércules lo fuese, dijo: «Pues que Alabando aplaque su ira conmigo, y Hércules contigo».

Por otra parte, Balbo, no ves hasta dónde alcanza aque- 51 20
llo que tú deducías a partir del cielo y de los astros, lo de que son dioses el sol y la luna (el primero de los cuales, según piensan los griegos, es Apolo, y la otra Diana). Pues si la luna es una diosa, entonces también integrarán el número de los dioses Lucífero[149] y las demás estrellas errantes; y, por tanto, también las que no son errantes. Pero ¿por qué no va a contarse entre los dioses la imagen del Arco? Y es que es hermoso... (por tener esa imagen y ser causa de admiración, se dice que nació de Taumante[150]). Si su naturaleza es divina, ¿qué harás con las nubes... (porque el Arco se forma, propiamente, a partir de nubes coloreadas de una determinada manera)?[151]. Incluso se dice que una de ellas parió a los Centauros. Pero, si incluyes a las Nubes entre los dioses, habrá de incluirse entre ellos, a buen seguro, a los temporales, que han sido consagrados mediante los ritos del pueblo romano[152]. Y, en consecuencia, se ha de pensar que son dioses las lluvias, los aguaceros, las tormentas y los torbellinos... Nuestros caudillos, al menos, tenían la costumbre de inmolar una víctima a las olas, cuando se hacían a la mar[153].

[149] Es decir, la estrella de Venus (gr. *Phōsphóros);* cf. II 53.

[150] Lat. *Thaumas* (el sustantivo gr. *thaûma* significa 'maravilla', 'sorpresa'); nuestro humanista Antonio Agustín propuso integrar el nombre de *Iris* como sujeto de la frase.

[151] Cf. JENÓFANES, frag. 21 B 32 DK.

[152] Lat. *tempestates* (cf. W. GERLACH, K. BAYER, pág. 405; U. BLANKSANGMEISTER, pág. 323); tenían un santuario en Roma, cerca de la *Porta Capena.*

[153] Así, por ejemplo, Escipión en el 204 —según relata LIVIO, XXIX 27, 2-6—, quien ofrece como sacrificio, en honor de las divinidades marinas y terrestres, las vísceras *(cruda exta)* de la víctima inmolada; la

52 Además, si Ceres procede de 'sacar' (pues así lo decías[154]), la propia tierra es una diosa (y como tal es considerada, porque se trata de la también llamada 'Telus'[155]); pero, si lo es la tierra, también el mar, el cual decías que era Neptuno[156]; y, en consecuencia, los ríos y las fuentes. Así es como Masón dedicó el templete de Fuente, a raíz de lo de Córcega[157], y así es como lo vemos en aquella imprecación que los augures dirigen a Tiberino, Espinón, Anemón, Nodino y otros nombres de ríos próximos. Luego, o se prolonga esto sin medida, o no aceptaremos ninguna de tales cosas... Y no va a aprobarse ese proceder sin límites propio de la superstición, luego no ha de aprobarse nada de eso.

21 53 Por tanto, Balbo, conviene que hablemos también frente a aquellos que dicen que estos dioses procedentes del género humano, a los que todos veneramos augusta y devotamente, no fueron trasladados al cielo en la realidad, sino más bien de acuerdo con una creencia[158]. En primer lugar, los llamados 'teólogos'[159] cuentan hasta tres dioses Júpiter[160], de los cuales el primero y el segundo nacieron en Ar-

costumbre ya se documenta en Grecia (cf. Heródoto, VII 189; Tucídides, VI 32, 1-3).

[154] Cf. II 67; III 62.

[155] Cf., no obstante, H. Rackham, pág. 336; A. S. Pease, *Nat.*, pág. 1089 ([...] *Tellus?)*, aliviando la sintaxis.

[156] Cf. II 66.

[157] Dedicación realizada por Gayo Papirio Masón, durante el año de su consulado (231).

[158] Se alude así a los seguidores de Pródico y de Evémero (cf. I 118-119; II 62); en cuanto al tipo de expresión cf. I 61.

[159] Es decir, los autores cosmológicos o de temas mitográficos, como Hesiodo.

[160] Acerca de la lista que sigue (parágrafos 53-60), cf. A. S. Pease, *Nat.*, págs. 1092-1093; M. van den Bruwaene, III, págs. 168-212 [= «Traces de mythologie égyptienne dans le *De natura deorum* de Cicéron (III 53-60)», *Latomus* 38 (1979), 368-412], donde se propone como

cadia, el uno de su padre Éter —del que también nacieron, según refieren, Prosérpina y Líber— y el segundo de su padre Cielo; se dice que él engendró a Minerva[161], la que, según refieren, fue pionera e inventora de la guerra. Cuentan como tercero al hijo cretense de Saturno; su sepulcro se muestra en aquella isla. Los Dioscuros se denominan también de muchos modos entre los griegos: los tres primeros, que se llaman 'Anactes' en Atenas (Tritopátreo, Eubúleo y Dioniso), nacieron de un antiquísimo rey Júpiter y de Prosérpina[162]; los segundos, Cástor y Pólux, nacieron del tercer Júpiter y de Leda; a los terceros los llaman algunos Alcón, Melampo[163] y Tmolo, y son hijos de Atreo, el nacido de Pélope.

Y bien, las primeras Musas eran cuatro, nacidas del se- 54
gundo Júpiter: Telxínoe, Aede, Arque y Mélete; las segun-

fuente un posible repertorio de origen alejandrino; J.-L. Girard, «Probabilisme, théologie et religion: le catalogue des dieux homonymes dans le *De natura deorum* de Cicéron (III, 42 et 53-60)», en H. Zehnacker, G. Hentz (eds.), *Hommages à Robert Schilling*, París, 1983, págs. 117-126 (quien piensa, como posibles fuentes, en Carnéades y en el catálogo de divinidades homónimas elaborado por Demetrio de Magnesia, protegido de Ático; un tratado *De etymis deorum*, muy influido por nuestra obra, se atribuye a Cornificio Longo; sus fragmentos fueron editados en los *Grammaticae Romanae fragmenta* de G. Funaioli, I, Leipzig, 1907, págs. 474-477). En la relación se alude a tres dioses con el nombre de Júpiter, tres grupos de Dioscuros, tres grupos de Musas, cinco Soles, cuatro Vulcanos, cinco Mercurios, tres Esculapios, cuatro Apolos, tres Dianas, cinco Dionisos, cuatro Venus, cinco Minervas y tres Cupidos (en el parágrafo 42 ya se había aludido a las seis posibles identificaciones de Hércules). Dada la amplísima bibliografía que existe actualmente acerca de todas estas divinidades, nos abstenemos de citar aquí cualquier título específico.

[161] Cf. I 41.

[162] Las dos divinidades aparecen unidas, asimismo, en III 58.

[163] Cf. Heródoto, II 49, a propósito del héroe de Pilos (Mesenia) así llamado. El nombre que sigue *(Tmolus)* es conjetura de Davies.

das eran nueve, procreadas del tercer Júpiter y de Mnemósine; las terceras, a las que suelen llamar los poetas Piérides o Pierias, son las nacidas de Piero y de Antiope, con los mismos nombres y en el mismo número que las inmediatamente anteriores[164]. Y, aunque tú digas que el sol fue llamado así porque estaba 'sólo él'[165], ¡cuantísimos soles, propiamente, dan a conocer los teólogos! Uno de éstos, nacido de Júpiter, es nieto de Éter, otro nació de Hiperión, el tercero de Vulcano, hijo de Nilo, cuya ciudad, según pretenden los egipcios, es la llamada 'Heliópolis'; el cuarto es el que se dice que Acantón parió en Rodas en tiempo de los héroes[166]; fue padre de Jáliso, de Camiro y de Lindo, y de ahí proceden los rodios; el quinto es el que, según se cuenta, procreó entre los de Cólquide a Eetes y a Circe.

22 55 Son varios, igualmente, los Vulcanos: el primero nació de Cielo; de él y de Minerva, aquel Apolo bajo cuya tutela —según pretendieron los antiguos historiadores— se encontraba Atenas[167]. El segundo, nacido de Nilo, es Opas[168] (según lo llaman los egipcios, quienes pretenden que se trata de su protector); el tercero, descendiente del tercer Júpiter y

[164] Las Musas, a las que ya se alude en plural en el propio HOMERO (*Il.* II 594-600), aparecen nombradas en HESIODO, *Theog.* 75-79, quien, por lo demás, parece equiparar a las nueve Musas del Olimpo con las Piérides y con las del monte Helicón: Clío, Euterpe, Talía, Melpómene, Terpsícore, Érato, Polimnia, Urania y Calíope (a las que tradicionalmente se fue asociando el madrinazgo de las distintas disciplinas: historia, arte de la flauta, comedia, tragedia, danza coral, poesía lírica, himnodia, astronomía y épica, respectivamente, según la convención más extendida).

[165] Cf. II 68.

[166] Acerca del locativo *Rhodi*, cf. A. S. PEASE, *Nat.*, pág. 1104 (véase, no obstante, D. R. SHACKLETON BAILEY, *Onomasticon*, pág. 109, donde se sugiere la posibilidad de integrar aquí un teónimo *Rhodus).*

[167] Cf. III 57.

[168] Se trata del egipcio Ptah (cf. HERÓDOTO, III 37).

de Juno, es el que, según la tradición, estuvo al frente de la fragua de Lemnos; el cuarto nació de Memalio, y es el que sometió aquellas islas próximas a Sicilia que se denominaban 'Vulcanias'[169].

Uno de los Mercurios tuvo por padre a Cielo y por madre a Día; su naturaleza se vio, según la tradición, muy ostensiblemente excitada, por haberse conturbado ante la visión de Prosérpina[170]. El segundo, hijo de Valente y de Forónide, es aquel al que identifican bajo tierra con Trofonio. El tercero nació del tercer Júpiter y de Maya[171]; de éste y de Penélope cuentan que nació Pan[172]; el cuarto tuvo por padre a Nilo, y los egipcios consideran ilícito nombrarlo[173]; el quinto es aquel al que rinden culto los de Féneo[174], el que, según se dice, destruyó a Argos, y, por esta causa, huyó a Egipto, entregando a los egipcios las leyes y las letras; los egipcios llaman a éste Teut, y con el mismo nombre se llama, entre ellos, al primer mes del año[175]. 56

[169] Se hace referencia a las islas Lípari.

[170] 'Naturaleza' *(natura)* es aquí un eufemismo por 'miembro viril' (cf. de manera similar, aplicado al sexo femenino, *Div.* I 36; II 145); a propósito de la figura itifálica de Hermes cf. HERÓDOTO, II 51.

[171] Acerca del tercer Júpiter cf. III 53; esta diosa Maya no ha de identificarse con su homónima romana.

[172] Cf. PÍNDARO, frag. 100 SNELL-MAEHLER (SERVIO [*Auct.*], a propósito de *Geórg.* I 16); HERÓDOTO, II 145.

[173] Podría aludirse así a Osiris (cf. W. GERLACH, K. BAYER, pág. 749), o bien al Yahvé hebreo venerado por los judíos de Alejandría y confundido, por ello, con una deidad egipcia (al respecto cf. A. S. PEASE, *Nat.*, pág. 1111).

[174] Lat. *Pheneatae;* eran habitantes de una localidad situada al nordeste de Arcadia (lat. *Pheneos).*

[175] Acerca de esta divinidad y de su supuesto carácter benefactor (tan hábil como irónicamente cuestionado por PLATÓN en su *Fedro)*, cf. L. GIL, «El 'logos' vivo y la letra muerta. En torno a la valoración de la obra escrita en la antigüedad», *Emerita* 27 (1959), 239-268; «Divagaciones en

57 El primero de los Esculapios es el de Apolo; a él, quien se dice que inventó la sonda[176] y que fue el primero en vendar una herida, le rinden culto los arcadios. El segundo es hermano del segundo Mercurio; se dice que éste, tras resultar fulminado por un rayo, fue inhumado en Cinosuras[177]. El tercero, de Arsipo y Arsínoe, es el primero que —según cuentan— descubrió cómo purgar el vientre, así como la manera de extraer los dientes; su sepulcro y su bosque sagrado se muestran en Arcadia, no lejos del río Lusio.

23 El más antiguo de los Apolos es el que dije poco antes que había nacido de Vulcano, y es el custodio de Atenas[178]. El segundo, hijo de Coribante, nació en Creta; según la tradición, mantuvo un enfrentamiento, a causa de aquella isla, con el propio Júpiter. El tercero nació del tercer Júpiter y de Latona, y cuentan que llegó a Delfos desde los hiperbóreos[179]. El cuarto está en Arcadia y los arcadios lo llaman Nomión, porque, según cuentan, recibieron de él sus leyes[180].

58 Hay, igualmente, más de una Diana. La primera desciende de Júpiter y de Prosérpina, y es la que, según se dice,

---

torno al mito de Theuth y de Thamus», *Transmisión mítica,* Barcelona, 1975, págs. 99-120.

[176] Lat. *specillum,* instrumento médico utilizado para la observación de heridas.

[177] Localidad de ubicación incierta, situada probablemente en Arcadia.

[178] Cf. III 55; Platón, *Eutidemo* 302c.

[179] Acerca de los hiperbóreos —nombre que reciben las tierras ocupadas, en el extremo septentrional, por el pueblo mítico así denominado— cf. Heródoto, IV 32-35.

[180] Cf. gr. *nómos* ('ley'). La denominación podría hacer referencia, en realidad, a su primitivo origen pastoral (gr. *némein, nomós);* cf. Servio, a propósito de *Geórgicas* III 2 *(qui Nomius vocatur vel* apò tês nomês, *id est a pascuis, vel* apò tôn nómōn, *id est a lege chordarum).*

engendró al alado Cupido. La segunda, más conocida, es la que, según tenemos entendido, nació del tercer Júpiter y de Latona. El padre de la tercera es Upis, según la tradición, y su madre Glauca; los griegos la llaman a menudo Upis, con el nombre de su padre. Tenemos muchos Dionisos. El primero nació de Júpiter y de Prosérpina. El segundo nació de Nilo[181], y es el que —según se dice— destruyó a Nisa[182]. El tercero tiene por padre a Cabiro, y dicen que estuvo como rey al frente de Asia; para él se instauraron las Sabacias[183]. El cuarto desciende de Júpiter y de Luna[184], y se piensa que los sagrados ritos órficos se crearon en su honor. El quinto nació de Niso y de Tione, y se piensa que fue él quien instituyó las Trietérides[185].

La primera Venus, cuyo santuario en Élide hemos teni- 59
do la oportunidad de ver, nació de Cielo y Día. La segunda fue procreada de la espuma, y tenemos entendido que de ella y de Mercurio nació el segundo Cupido. La tercera nació de Júpiter y de Dione, y es la que se desposó con Vulcano, mientras que de ella y de Marte se dice que nació Anteros[186]. La cuarta fue concebida de Siria y de Chipre[187]; es la

---

[181] Cf. Heródoto, II 42, a propósito de la identificación de Dioniso con Osiris.

[182] Podría tratarse del nombre de una ninfa (cf. A. S. Pease, *Nat.,* pág. 1122).

[183] A propósito de estas festividades, a las que suele atribuirse un origen frigio, cf. A. S. Pease, *Nat.,* págs. 1122-1123.

[184] Coincidiría con el primero, si, como ocurre en algunas fuentes, se identifica a Luna con Prosérpina.

[185] Fiesta tebana, de celebración bianual, en honor de Dioniso.

[186] Cf. III 60; suele aludirse mediante este nombre a la personificación del amor correspondido y celoso de los *foedera,* vengador, por tanto, del amor ingrato (cf. Platón, *Fedro* 255 de; Virgilio, *Eneida* IV 520-521).

[187] El lugar *(Syria Cyproque)* podría estar corrupto, ya que ambos nombres —considerados quizá como topónimos— tienen género femenino; al respecto cf. A. S. Pease, *Nat.,* pág. 1128.

llamada Astarté, que, según la tradición, se desposó con Adonis. La primera Minerva es la que antes dijimos que era madre de Apolo[188]. La segunda se originó de Nilo, y es a la que los egipcios rinden culto en Sais[189]. La tercera es aquella que, según dijimos antes, se generó de Júpiter[190]. La cuarta nació de Júpiter y de Córife, la hija de Océano; es a la que los arcadios denominan *Koría,* y la que, según cuentan, fue inventora de la cuadriga. La quinta es la descendiente de Palante, la que se dice que dio muerte a su padre —mientras éste intentaba quebrantar su virginidad— y a la que se le asignan unas alas talares.

60 El primer Cupido se dice que nació de Mercurio y de la primera Diana. El segundo, de Mercurio y de la segunda Venus. El tercero, que se identifica con Anteros, de Marte y de la tercera Venus. Pues bien, estos ejemplos y otros del mismo tipo se han recogido, ciertamente, de la vieja tradición oral de Grecia. Comprenderás que, a fin de que no se vean perturbadas nuestras creencias religiosas, se les ha de ofrecer resistencia; los vuestros, sin embargo, no sólo no los refutan, sino que incluso los refuerzan, al pretender interpretar con qué se corresponde cada cosa[191].

Pero volvamos ya al punto del que nos hemos apartado hasta llegar aquí[192].

24 61 Por tanto, ¿acaso estimas que hace falta un razonamiento más sutil para refutar ese tipo de cosas? Pues vemos que la mente, la confianza, la esperanza, el valor, el honor, la victoria, la salvación, la concordia y las demás cosas de esa misma clase tienen la condición de concep-

[188] Cf. III 55.
[189] Se trata, por tanto, de la diosa *Nēith.*
[190] Cf. III 53.
[191] Es decir, al proceder a dar a tales dioses una significación alegórica.
[192] Cf. III 43.

tos, no de dioses[193], porque, o bien se albergan en nosotros mismos —como la mente, la esperanza, la confianza, el valor o la concordia—, o bien nos resultan deseables, como el honor, la salvación o la victoria. Veo cuál es la utilidad de estos conceptos, al igual que veo también sus representaciones sagradas, pero sólo entenderé que se alberga en ellos la condición divina cuando así haya podido apreciarlo. Dentro de este grupo hay que contar muy especialmente a la suerte[194], a la que nadie debe separar de la irregularidad y de la arbitrariedad, cosas que a buen seguro no son dignas de la divinidad.

Ahora bien, ¿por qué os deleita aquella manera de expli- 62
car los cuentos y de desenmarañar los nombres[195]? Cielo fue mutilado por su hijo; Saturno fue, igualmente, apresado por el suyo... Defendéis de tal manera estas cosas, y otras del mismo tipo, que quienes las imaginaron no sólo no parecen haber sido unos insensatos, sino incluso haber sido unos sabios. Por otra parte, vuestro esfuerzo en desenmarañar los nombres resulta penoso... «Saturno porque 'intenta saturarse' de años, Mavorte porque 'desarrolla grandes empresas', Minerva porque 'hace disminuir' o porque 'amenaza', Venus porque 'viene a todo', Ceres a partir de 'sacar'...». ¡Qué peligrosa costumbre! Y es que os atascaréis en muchos

[193] Lat. *rerum vim habere videmus non deorum;* es decir, son abstracciones, no comparables en principio a dioses o semidioses (cf. H. L. Axtell, *The deification of abstract ideas in Roman literature and inscriptions,* New Rochelle - Nueva York, 1987 [Chicago, 1907], pág. 74); a propósito de esta cuestión cf. I 36; II 61, 79; III 47.
[194] Lat. *fortuna,* vinculada seguidamente con *inconstantia* y con *temeritas* (cf. I 90).
[195] Cota alude así a las explicaciones etimológicas realizadas por Balbo en II 63-69, las cuales pasa a criticar seguidamente.

nombres... ¿Qué harás con Véjove?, ¿qué con Vulcano?[196]. Aunque, una vez que piensas que Neptuno es llamado así a partir de 'nadar', no hay nombre alguno cuya procedencia no puedas explicar en virtud de una sola letra. En esto al menos me parece que 'nadas' tú más que el propio Neptuno...[197].

63 Gran molestia —y en absoluto necesaria— se tomó en primer lugar Zenón, después Cleantes, y, más tarde, Crisipo, en dar razón de unos cuentos ficticios, así como en explicar la causa de los vocablos, diciendo por qué cada cosa se ha llamado así. Al hacer esto, lo que estáis reconociendo, ciertamente, es que existe gran diferencia entre lo que es una cosa y lo que las personas creen, porque resulta que los llamados dioses son naturalezas de carácter conceptual, y no figuras divinas[198].

25 El error fue tan grande que no sólo se les atribuyó nombre de dioses a cosas incluso perniciosas, sino que se les llegaron a instituir ritos sagrados. Y es que podemos ver el templete de Fiebre en el Palatino, el de Orfandad junto al santuario de los Lares, y el altar consagrado a Mala Fortuna en el Esquilino[199].

64 Por tanto, elimínese de la filosofía todo error semejante, para que, cuando discutamos acerca de los dioses inmortales, digamos cosas dignas de dioses inmortales. Tengo mi

[196] *Vēiovis* (cf. VARRÓN, *Ling. Lat.* V 74) es el nombre de una divinidad, ligada al mundo subterráneo, a la que suele identificarse con Júpiter; el teónimo *Vulcanus / Volcanus* (cuyo origen no parece latino) designa a una divinidad romana, vinculada al fuego (acerca de ambos dioses cf. G. RADKE, págs. 306-310 y 343-347, respectivamente).

[197] En un sentido similar al del verbo *fluctuare / -ri* (cf., por ejemplo, *Luc.* 29; *Cartas a Ático* II 12, 3).

[198] *SVF* II 1069.

[199] Cf. *Leyes* II 28; el problema también interesó, probablemente, a Varrón (cf. S. AGUSTÍN, *Ciudad de Dios* IV 18).

propia opinión acerca de ellos, pero nada tengo en lo que poder coincidir contigo. Dices que Neptuno es un espíritu dotado de inteligencia que se extiende a través del mar, y lo mismo sobre Ceres[200]; pero esa inteligencia marítima o terrestre no sólo no puedo concebirla en mi espíritu[201], sino que ni siquiera puedo llegar a alcanzarla mediante un barrunto. Así que he de preguntar en otra parte, para poder aprender que los dioses existen y cómo son. Según tú pretendes que sean ***[202]

Refutación de la providencia divina (65-93). La capacidad de pensar no es un don procedente de los dioses

65 (...) veamos lo que sigue: veamos, en primer lugar, si el mundo se dirige mediante la sabiduría de los dioses, y, después, si los dioses deliberan acerca de los asuntos humanos, porque éstas son las dos cosas que me faltan de tu clasificación[203]. Pienso que se ha de disertar sobre ellas —si os parece— más concienzudamente».

Dice Veleyo: «A mí claro que me parece, pues aguardo cosas de mayor importancia; y con lo que se ha dicho estoy vivamente de acuerdo».

Entonces dice Balbo: «No quiero interrumpirte, Cota, pero aprovecharemos otra ocasión: conseguiré ciertamente que asientas. Pero (...)[204]»

[200] Cf. II 71.

[201] *Comprehendere animo* parece corresponderse aquí con el verbo gr. *katalambánein.*

[202] Pasaje mutilado para el que se han propuesto diversos suplementos; la laguna es, probablemente, breve.

[203] Cf. III 6.

[204] Aquí comienza la mutilación más grave del texto, presente ya en el arquetipo de nuestros manuscritos y sobre cuyo origen cristiano —o no cristiano, según lo más probable— se ha especulado profusamente. La laguna parece ocupar la totalidad de la tercera sección anunciada en III 6 (la providencia como principio rector del mundo) y buena parte de la

***

⟨Cota:⟩ cosas así no han de discutirse en presencia del vulgo, para que tal discusión no haga extinguirse las prácticas religiosas, que se realizan en beneficio público[205].

***

No podemos ser obligados a creer eso de que, en aquella inmortal y eminentísima naturaleza, existe distinción de sexos[206].

***

De si el mundo se dirige mediante la sabiduría de los dioses[207].

---

cuarta (la providencia divina en relación a los hombres); los fragmentos que permiten colmar, muy parcialmente, el contenido del texto perdido se encuentran recogidos, con sus correspondientes referencias (Lactancio, Arnobio, etc.), en H. RACKHAM, págs. 384-387; A. S. PEASE, *Nat.*, págs. 1229-1233; M. VAN DEN BRUWAENE, III, págs. 164-167; W. GERLACH, K. BAYER, págs. 465-471; O. GIGON, L. STRAUME-ZIMMERMANN, págs. 301-307, 568-570. A los fragmentos recogidos en la edición de Plasberg-Ax han añadido algunos editores las breves menciones de SERVIO, a propósito de *Eneida* III 284 («pues en sus libros sobre la naturaleza de los dioses dijo que un 'año grande' [*annus magnus*] constaba de tres mil años»; cf. II 51-52), 600 («el término 'respirable' [*spirabile*] es de estilo ciceroniano [cf. II 91], aunque Cicerón dijo *spiritabile* en sus libros sobre la naturaleza de los dioses») y VI 893 («pues no sienten el frío [*sc.* los ojos], como también dijo Cicerón en sus libros sobre la naturaleza de los dioses»; cf. II 144).

205 Cf. LACTANCIO, *Inst. div.* II 3, 2.

206 Cf. ARNOBIO, *Adversus nationes* III 6; acerca de este autor y de su empleo del *De natura deorum,* cf. H. LE BONNIEC, «L'exploitation apologétique par Arnobe du *De natura deorum* de Cicéron», en R. CHEVALLIER (ed.), *Présence de Cicéron (...) Hommage au R. P. M. Testard,* París, 1984, págs. 89-101.

207 Se trata del tema anunciado al principio del parágrafo; los temas mencionados en las líneas siguientes se deducen, según los editores, de lo expuesto en III 17-37.

***

Sobre la abundancia de los bienes que recibimos.

***

Sobre el orden de las estaciones y sobre la regularidad del cielo.

***

Sobre las pruebas de Crisipo, sobre la casa hermosa comparada con la hermosura del mundo, sobre el orden acompasado de la totalidad del mundo.

***

Sobre las conclusiones de Zenón.

***

Sobre la fuerza del fuego y sobre el calor, a partir del cual todo se genera.

***

De si el universo mundo, el sol, la luna y las estrellas disponen de sensación y mente.

***

Sobre los astros y su necesidad de alimento.

***

Sobre la naturaleza y su proceder artesanal.

***

Que el mundo no ha sido edificado, sino conformado por la naturaleza.

***

Por tanto, en primer lugar no es probable que esa materia que compone las cosas, y de la que todo se originó, se haya creado mediante la divina providencia, sino que haya tenido y siga teniendo su propia esencia natural. Por tanto, así como el obrero, cuando va a edificar algo, no hace per-

sonalmente el material, sino que se sirve del que le ha sido preparado, al igual que hace el escultor con la cera, así tuvo que estar la materia a disposición de esa providencia divina, no una materia hecha por ella personalmente, sino la que tenía preparada. Y, si el dios no ha hecho la materia, tampoco ha hecho la tierra, el agua, el aire y el fuego[208].

***

Que nacen culebras de la médula de los cadáveres; sobre el lacedemonio Cleómenes (?)[209].

***

De si deliberan los dioses acerca de los asuntos humanos[210].

***

Por lo que, aunque la divinidad lo ha hecho todo en beneficio de los hombres, también hay muchas cosas que son adversas, enemigas y perjudiciales para nosotros, tanto en el mar como en la tierra. Los estoicos, no percibiendo la verdad, rechazaron esto con una gran ignorancia, afirmando que hay muchas cosas —en aquello que se cría[211] y entre los seres vivos— cuya utilidad estuvo hasta ahora latente, pero que se encontrará con el paso del tiempo, al igual que la necesidad del uso ha hecho encontrar ya muchas cosas que se desconocían durante los siglos precedentes. ¿Qué utilidad, en fin, puede encontrarse en los ratones, en las cucarachas o en las serpientes, que son seres molestos y perniciosos para el hombre? ¿Acaso se oculta algún tipo de medicina en ellos? Si ésta existe, ha de encontrarse algún día, y ciertamente frente a los males, aunque ellos exclamen que lo malo no existe en absoluto. Cuentan que la víbora, una vez quemada y reducida a cenizas, sirve de cura contra la mordedura de esa misma bestia... ¡Cuánto mejor habría sido que no estuviera ésta por delante, en vez de tener que desear un remedio procedente de ella misma y que vaya en su propia contra[212]!

[208] La cita procede de LACTANCIO, *Inst. div.* II 8, 10.

[209] Sobre la posible relación de este personaje con nuestra obra cf. PLUTARCO, *Cleom.* 39, 1-3, donde se relata el prodigio que experimentó su cadáver, así como *Schol. Verg. Veron.*, a propósito de *Eneida* V 95.

[210] El tema se anuncia al principio del parágrafo.

[211] Es decir, en las plantas.

***

El dios o quiere eliminar los males y no puede, o puede y no quiere, o ni quiere ni puede, o quiere y puede. Si quiere y no puede es débil, lo que no le corresponde a un dios; si puede y no quiere, es envidioso, lo que es igualmente ajeno a un dios; si ni quiere ni puede, es envidioso y débil, y, en consecuencia, tampoco es un dios; si quiere y puede —que es lo único acorde con un dios—, ¿de dónde proceden entonces los males, y por qué no los elimina[213]?

***

Los hombres aventajan a cualquier clase de bestia[214].

***

(...)
en modo alguno irá eso por ahí; gran enfrentamiento es el [que existe.
Pues ¿cómo iba yo a suplicarle con tanto melindre,
si no fuera por algo[215]*?*

[212] El texto procede de LACTANCIO, *De ira Dei* 13, 9-12; acerca del remedio en cuestión cf. PLINIO, XXIX 69.

[213] El texto procede de LACTANCIO, *De ira Dei* 13, 20-21; a propósito de la envidia como característica de la divinidad cf. I 79; *Tim.* 9.

[214] Cf. *Grammat. Lat. Keil* I, pág. 313, líns. 10-11 (cf. II 145).

[215] Cf. ENIO, *Med.*, frags. 225-227 J; son versos inspirados en EURÍPIDES, *Med.* 364-369 (obra que Cicerón leía poco antes de ser asesinado,

26 66 ¿Te parece que no razona lo suficiente, y que está maquinando contra sí misma un abominable perjuicio[216]? Pero ¡con qué experto razonamiento lo hace!:

a quien quiere lo que quiere, le resulta la cosa según su es-
[fuerzo[217]*,*

que es un verso capaz de sembrar toda clase de males.

Aquél, con mente descarriada, me ha entregado hoy los ce-
[rrojos,
mediante los que yo liberaré toda mi ira, causándole a él la
[perdición;
para mí tristezas, para él luto; destrucción para él, exilio
[para mí[218].

según relata Focio, cod. 190, previendo acaso la proximidad de una muerte inclemente [Plutarco, *Nic.* 29, 3-5]; acerca de su trasunto eniano, cf. O. Skutsch, «On the *Medea* of Ennius», *Studia Enniana,* Londres, 1968, págs. 166-173 [= Navicula Chiloniensis. *Festschrift F. Jacoby,* Leiden, 1956, págs. 107-113]); Medea hace aquí referencia, con toda probabilidad, a Creonte, rey de Corinto.

[216] Como era la perdición de sus propios hijos. Cota prosigue así el largo apartado dedicado a mostrar cómo la razón es causa —necesaria, al menos— de múltiples males para la humanidad, oponiéndose así al concepto de razón que Balbo exponía en II 29 (es decir, razón entendida como facultad que hace al hombre capaz de sobreponerse a su propio instinto natural [gr. *thymós*] o a su costumbre, como observaba Aristóteles, *Pol.* 1332b6-8). En el fondo del debate se encuentra la disputa sofística —clave de la obra platónica, y claramente apuntada, por ejemplo, en Eurípides, *Med.* 1078-1080— acerca de la relación existente entre razón (es decir, conocimiento) y virtud.

[217] Cf. Enio, *Med.*, frags. 228, 229-231 J; en torno a esta misma idea véase *Fat.* 11; *Cartas a Ático* XIV 1, 2; Cecilio Estacio, *Inc.*, frag. 258 W *(fac velis: perficies);* Plauto, *Merc.* 744; *Trin.* 242; Terencio, *Ad.* 399, 739-741; *Heaut.* 666.

[218] Versos inspirados en Eurípides, *Med.* 371-375, 392-400; Medea alude, probablemente, a Creonte; a propósito de este pasaje y de su interpretación cf. K. Lennartz, *'Non verba sed vim'. Kritisch-exegetische*

Está claro que las bestias no tienen este tipo de razón, la que vosotros decís que, por bondad divina, se le otorgó sólo al hombre; por tanto, ¿ves con qué gran ofrenda divina se 67
nos ha obsequiado? Pues bien, fue esa misma Medea la que, al huir de su padre y de su patria[219],

una vez que su padre
se aproxima y ya casi a prenderla se dispone,
trocea en tanto al niño, divide sus miembros parte a parte,
y entre las campiñas, por doquier, esparce su cuerpo; esto
[con la intención
de que, mientras el padre recogía las partes diseminadas
[del hijo,
ella huyera en tanto, para que la tristeza refrenase a su per-
[seguidor,
procurándose ella su propia salvación, mediante el asesi-
[nato de su familia[220].

Así como no fue pequeño su crimen, tampoco lo fue su 68
razonamiento. Y bien, ¿no dirige aquél, por aquí y por allá, un reflexivo razonamiento, al disponer los funestos banquetes para su hermano?

Mayor empresa, mayor mal he de suscitar
para golpear y oprimir su desabrido corazón[221].

Untersuchungen zu den Fragmenten archaischer römischer Tragiker, Stuttgart - Leipzig, 1994, págs. 230-238.

[219] Sin paralelo en la *Medea* de Eurípides; suele considerarse que el fragmento *(TRF, Ex inc. inc.,* frags. 165-171) podría proceder de la obra homónima de Acio (cf. II 89).

[220] Es decir, de su hermano, Absirtio, al que va despedazando, conforme huye, con la intención de retrasar la persecución de su padre, Eetes.

[221] Cf. Acio, *Atreus,* frags. 31-32 D (cf. *De or.* III 219; *Tusc.* IV 77); se recogen en el fragmento las reflexiones de Atreo, que trama vengarse

27 Y, sin embargo, tampoco hay que dejar al margen a aquel otro, precisamente,

que no tuvo suficiente con haber arrastrado a una cónyuge
[a la deshonra[222],

de quien habla Atreo de manera correcta y sumamente veraz[223]:

lo que, en asunto de suma importancia, considero de sumo
que las regias madres se mancillen, [peligro,
que la estirpe se contamine y el linaje se pervierta.

Mas, quien pretendía conseguir el reino mediante un adulterio, ¡de qué manera tan resabiada hizo esto precisamente! Dice[224]:

añado aquí aquel prodigio que el padre de los celestes me
mediante un portento, como sostén para mi reino, [envió
y es que Tiestes se atrevió una vez a robar de palacio
un cordero de áurea cabellera, claro entre el ganado,
acción para la que tomó a mi cónyuge como ayudante.

69 ¿Acaso no parece que, pese a haber recurrido a la mayor ilicitud, no careció de muy gran razonamiento? En realidad, no solamente el escenario está lleno de este tipo de crímenes, sino que la vida corriente está llena de otros casi mucho

---

de su hermano Tiestes; a propósito de este fragmento y de los siguientes cf. J. Dangel, págs. 277-278.

[222] Cf. Acio, *Atreus,* frag. 33 D; se hace referencia a Tiestes, hermano de Atreo y cuñado de Aérope, a la que sedujo para que le entregase el cordero que confería el poder a Atreo; Tiestes cometió incesto, además, con su hija Pelopia.

[223] Cf. Acio, *Atreus,* frags. 34-36 D.

[224] Cf. Acio, *Atreus,* frags. 37-41 D; habla Atreo.

mayores. Lo percibe la casa de cada uno, lo percibe el foro, lo percibe la curia, el Campo[225], los aliados, las provincias... Del mismo modo que, gracias a la razón, puede actuarse correctamente, así puede cometerse falta por culpa de ella; y lo primero por obra de pocos y rara vez, lo segundo siempre y por obra de la mayoría; de manera que habría sido preferible que los dioses inmortales no nos hubiesen dado absolutamente ninguna clase de razón, en vez de que nos la diesen unida a tan gran perdición. Y, así como no emplear en absoluto el vino con los enfermos —ya que aprovecha rara vez y daña frecuentísimamente[226]— vale más que, en la esperanza de un incierto restablecimiento, precipitarse en una abierta perdición, así no sé si no habría sido mejor para el género humano que no se le diera en absoluto ese veloz movimiento propio de la reflexión, esa agudeza y astucia —lo que llamamos 'razón'—, puesto que es perjudicial para muchos y para muy pocos saludable, en vez de que se le diera tan regalada y generosamente.

Por este motivo, si la voluntariosa mente divina ha pro- 70
curado su consejo a los hombres en la medida en que les prodigó la razón, lo ha dado sólo a aquellos a quienes dotó de una razón dirigida hacia el bien, los cuales vemos que han sido muy pocos, si es que lo ha sido alguno. Por otra parte, no parece satisfactorio que los dioses inmortales hayan procurado su consejo sólo a unos pocos; luego se sigue que a nadie se le ha procurado consejo.

Soléis enfrentaros a este tema así: «No dejaron los dio- 28
ses de darnos su provisión en las mejores condiciones, por el hecho de que muchos usaran de este beneficio perver-

---

[225] Es decir, el Campo de Marte.

[226] Cf. III 78.

samente[227]; también muchos hacen un mal uso de sus patrimonios, y no por ello dejan de haber obtenido de sus padres un beneficio». ¿Acaso es que alguien lo niega? ¿Qué similitud hay en esa comparación? Porque ni Deyanira quiso hacer daño a Hércules, al darle la túnica empapada en sangre del Centauro[228], ni quien abrió con su espada el absceso que no habían podido sanar los médicos quiso hacerle un bien a Jasón de Feras[229]. Y es que muchos hicieron un bien cuando querían causar un trastorno, mientras que, cuando querían hacer un bien, causaron un trastorno[230]. Así, no suele ocurrir que, en aquello que se da, se manifieste también la voluntad de quien lo ha dado, ni, por el hecho de que quien lo recibió haga un buen uso, se lo dio como un amigo quien se lo dio.

71 Y es que ¿acaso algún capricho, alguna ambición o fechoría se emprende sin una deliberación previa, o se realiza sin que exista una iniciativa del espíritu y una reflexión, esto es, sin que intervenga la razón? Pues toda creencia se basa en la razón; en la razón dirigida hacia el bien, además, si la creencia es verdadera, y en la dirigida hacia el mal, si la creencia es falsa. Pero de la divinidad obtenemos sólo la razón, si es que la obtenemos, mientras que su bondad o falta de bondad la obtenemos de nosotros mismos. Y es que no se le dio la razón al hombre como un beneficio de los dioses, como cuando se deja un patrimonio..., pues ¿qué mejor habrían podido dar los dioses a los hombres, si hubieran que-

[227] *SVF* II 1186; al respecto véase PLATÓN, *Gorg.* 456d-457a. Se aduce un argumento similar, en defensa de la adivinación, en *Div.* I 24-25.

[228] Cf. SÓFOCLES, *Trach.* 555-632.

[229] No el argonauta, sino el tirano de Feras (Tesalia), que sucedió a Licofrón a partir del año 380 (cf. PLINIO, VII 166).

[230] Cf. TEOGNIS, 137-138 WEST; PLATÓN, *Leyes* 862a.

rido hacerles daño? ¿Cuáles serían las semillas, por otra parte, de la injusticia, del desenfreno o de la cobardía, si la razón no estuviera en el fondo de tales vicios?

Hace poco recordábamos a Medea y a Atreo, personajes 29
heroicos que meditaban sus crímenes funestos urdiendo un soterrado razonamiento[231].

Y bien, ¿acaso es que las frivolidades propias de la co- 72
media no se desenvuelven casi siempre entre razones? ¿Acaso discute con poca sutileza aquel del *Eunuco*[232]?

Por tanto, ¿qué haré?
Me echó y vuelve a llamarme; ¿he de regresar? No, así me lo ruegue.

Y, por cierto, que aquel de *Los compañeros* no duda en luchar mediante su razón contra la creencia común, según la costumbre de los académicos, diciendo que resulta «agradable, cuando se está sumamente enamorado y sumamente pobre»,

tener un padre avaro, sin encanto, intolerante
con los hijos, que ni te ama ni se afana por ti[233];

pues bien, esta increíble sentencia la carga de razoncillas[234]: 73

para que puedas engañarlo en su ganancia, desviarle algún deudor
a través de una carta, o a través de un criadillo
dejarlo pasmado de miedo; finalmente,
¡con cuánto más gusto puedes dilapidar aquello que sacas de un padre austero!

[231] Cf. III 66-68.

[232] Se trata del personaje de Fedria, en TERENCIO, *Eun.* 46 y 49, respectivamente; este pasaje terenciano es citado con frecuencia en la literatura latina (cf., por ejemplo, HORACIO, *Serm.* II 3, 262-264).

[233] Cf. CECILIO ESTACIO, *Syneph.*, frags. 189-191 W.

[234] Cf. CECILIO ESTACIO, *Syneph.*, frags. 192-195, 196-199 W.

Y también sostiene que un padre tolerante y liberal resulta poco favorable para un hijo enamorado:

ni puedo engañarle mediante una trampa, ni sacar nada de
no sé en absoluto qué engaño o ardid componerle: [él;
así es como el favor de mi padre
estranguló todos mis engaños, mis embustes y mis trucos.

Y bien, ¿acaso pudieron llegar a darse, entonces, esos engaños, ardides, embustes y trucos sin que interviniera la razón? ¡Oh, preclara ofrenda de los dioses! De modo que bien puede decir Formión...[235]

¡pásame al viejo! Ya están dispuestas en mi corazón todas
[las deliberaciones.

30 74 Pero salgamos del teatro y vayamos al foro[236]. Va a sentarse el pretor. ¿Qué es lo que va a juzgarse? Quién ha incendiado el registro. Una acción muy oscura..., mas el ilustre caballero romano Quinto Sosio, procedente de la región de Piceno, confesó haberlo hecho[237]. ¿Quién ha manipulado los registros públicos? También resulta que esto lo hizo Lucio Aleno, imitando la escritura de los seis primeros secretarios[238]. ¿Cabe astucia mayor que la de este hombre? Ten en cuenta otras cuestiones: la del oro tolosano[239], la de la conjuración de Jugurta... Investiga en lo de antes (lo del dinero de Túbulo, tomado con motivo de la pronunciación de un juicio[240]), y en lo de después (lo del incesto, en virtud de la Propuesta Peducea[241]). Y, luego, esas cosas de cada día: puñaladas, envenenamientos, malversaciones, incluso procedimientos testamentarios en virtud de la nueva ley[242]. De ahí aquella iniciativa de 'afirmo que el hurto se produjo bajo tu auxilio y consejo'; de ahí tantos juicios por ruptura de la confianza[243], tantos pleitos por tutelas, comisiones y sociedades, tantos contratos, y cuanto se hace, quebrantando la confianza, en relación con lo comprado, lo vendido, lo cedido o lo arrendado. De ahí el juicio público sobre asuntos privados, en virtud de la Ley Letoria[244]; de ahí el juicio so-

---

235 Cf. Terencio, *Phorm.* 321.

236 Cicerón se refiere a continuación a cómo suele producirse un mal uso de la razón —ya convertida en simple *malitia*— también en los asuntos de la vida pública (cf. III 69), ilustrándolo mediante varios ejemplos y censurando, dentro de la tradición del buen romano (cf. Polibio, VI 56, 3-4), el ejercicio de la corrupción (entendida como compañera inseparable del abuso moral y de toda forma de violencia social; se denuncia, en fin, el inicio de un declive que, tras precedentes como el de Salustio [*Cat.* 10, 4], Tácito evocará ya plenamente: «nadie allí [*sc.* Germania] aprueba con una sonrisa los vicios, ni se dice allí 'son los tiempos' al hecho de corromper y de dejarse corromper» [*Germ.* 19, 1]).

237 Lat. *Picenum,* en las proximidades de la actual Ancona. Podría aludirse al incendio del *tabularium* del Capitolio, que se produjo en el año 83 y cuya restauración fue promovida por Lutacio Cátulo en el 78. Una acusación de incendio similar se documenta en *Pro Arch.* 8.

238 Se alude así a los seis *primi curatores,* quienes presidían el cuerpo de los treinta y seis *scribae quaestorii.*

239 El cónsul Quinto Servilio Cepión conquistó *Tolossa* (Toulouse) en el año 106, confiscando el tesoro del templo, que se creía procedente de Delfos y que fue robado posteriormente, durante su traslado a Marsella *(Massilia); aurum Tolossanum* pasó a ser una expresión proverbial *(vetus proverbium),* según Gelio, III 9, 7.

240 Cf. I 63; Hostilio Túbulo fue pretor en el 142.

241 Sucesos ocurridos en el año 113; Sexto Peduceo, tribuno de la plebe, censuró al colegio de pontífices por condenar a una vestal que había sido acusada de incesto.

242 La *Lex Cornelia testamentaria* se ocupaba de los casos relacionados con la ejecución de testamentos.

243 Es decir, por incumplimiento de la palabra dada.

244 Mejor, probablemente, 'Pletoria'; esta ley fijaba la mínima *aetas,* protegida a efectos legales, en los 25 años.

bre 'engaño de mala fe' —abaleo de todas las maldades[245]— que nuestro íntimo amigo Gayo Aquilio promulgó[246]: se trata del engaño que —según piensa este mismo Aquilio— se advierte, precisamente, cuando se ha simulado una acción y se ha realizado otra.

75 Por tanto, ¿acaso consideramos que fueron los dioses inmortales quienes realizaron una sementera de males tan grande como ésta? Porque, si los dioses dieron la razón a los hombres, les dieron la malicia, ya que malicia es aquella razón que se desenvuelve entre embustes, con el objeto de hacer daño[247]. También habrían sido los dioses quienes nos dieron el fraude, el delito y todo lo demás; nada de ello puede emprenderse o realizarse sin que intervenga la razón. Por tanto, como desea aquella anciana, ojalá

no hubieran caído a tierra en el bosque Pelio
a golpe de hacha los troncos de abeto[248],

[245] La misma expresión *(everriculum,* 'barrido', 'escoba') se documenta en II *Verr.* IV 53.

[246] Para la definición del *dolus malus,* cf. *Sobre los deberes* III 60.

[247] Lat. *malitia;* cf. *Tusc.* IV 34 (donde se prefiere traducir el griego *kakía* por *vitiositas); Sobre los deberes* II 10.

[248] Cf. Enio, *Med.* 208-209 J (versos inspirados, probablemente, en Eurípides, *Med.* 1-8); el fragmento vuelve a citarse en *Fat.* 35, a propósito del concepto de causa (cf., asimismo, *Inv.* I 91; Varrón, *Ling. Lat.* VII 33); se alude en él a la construcción de la nave Argo (símbolo aquí de la destreza técnica del ser humano, cuya ambición era capaz así de arrostrar los peligros del mar; el tópico se documenta, por ejemplo, en Arato, *Phaen.* 110-111; Livio Andronico, *Od.*, frag. 18 Büchner; Lucrecio, V 999-1006); se trata de la embarcación que condujo a Jasón hasta la Cólquide en busca del vellocino de oro (cf. II 89); acerca de la especie de abeto a la que podría hacerse referencia en el pasaje, cf. Plinio, XIII 119 (la nave se habría construido con madera de pino, según Eurípides, *Med.* 4; *Andr.* 863; Catulo, 64, 1-3; Tibulo, I 3, 37; Ovidio, *Am.* II 11, 1-6; con madera de aliso —*alnus*— según cabría desprender de Virgilio, *Geórgicas* I 136).

así los dioses no hubieran dado a los hombres esa picardía, de la que muy pocos hacen un buen uso (aquellos precisamente que, sin embargo, se ven agobiados a menudo por quienes hacen un mal uso de ella), mientras que son innumerables los que hacen un uso indebido, de manera que ese don divino de la razón y del consejo parece haberse distribuido entre los hombres en favor del fraude, y no en favor del bien.

Pero insistís una y otra vez en que la culpa de todo esto 76 31
la tienen los hombres, y no los dioses[249]. Es como si el médico se quejara de la gravedad de una enfermedad, o el timonel de la fuerza de una tempestad. Por mucho que éstos sólo sean unos pobres hombres, aun así, estarían haciendo el ridículo: «¡Pues quién habría recurrido a ti» —diría cualquiera—, «si las cosas no estuvieran así!». Frente a un dios cabría discutir con mayor libertad: «Afirmas que la culpa se halla en los vicios de los hombres: ¡habrías tenido que entregar a los hombres una razón tal que excluyese los vicios y la culpa!» [250]. Por tanto, ¿cómo es que ha habido lugar para un error de los dioses? Pues nosotros dejamos nuestros patrimonios con la esperanza de que se transmitan como es debido; podemos engañarnos así, pero un dios ¿cómo pudo engañarse? Como en el caso, por ejemplo, de Sol, cuando subió al carro a su hijo Faetonte; o en el de Neptuno, cuando Teseo fue la perdición de Hipólito, siendo que había tenido oportunidad de pedirle hasta tres favores a su padre Neptuno[251].

[249] Como afirma Zeus, expresamente, en Homero, *Od.* I 32-34; cf., asimismo, Platón, *Rep.* 617e.

[250] Con el obvio inconveniente de que así se habría eliminado su libertad, como bien añade A. S. Pease, *Nat.*, pág. 1171.

[251] Cf. III 45; Posidón concedió a su hijo Teseo, rey de Atenas, el cumplimiento de tres deseos; Teseo deseó la muerte de su hijo Hipólito,

77 Estas cosas son propias de los poetas, pero nosotros pretendemos ser filósofos, dar fe de los hechos, y no de cuentos. Pues bien, podría pensarse, sin embargo, que precisamente esos dioses poéticos cometieron una falta al otorgar su beneficio, si sabían que aquello iba a resultar pernicioso para sus hijos. Si es verdad lo que Aristón de Quíos solía decir, en el sentido de que los filósofos resultaban dañinos para sus oyentes, cuando éstos interpretaban mal lo que se había dicho con buena intención[252] (porque podían salir unos disolutos de la escuela de Aristipo, y unos amargados de la de Zenón[253]), en suma, si es que los oyentes habían de marcharse llenos de vicios, por el hecho de haber interpretado torcidamente las discusiones de los filósofos, habría sido preferible que estos filósofos se callasen, en vez de resultar perniciosos para aquellos que les habían prestado oído.

78 Del mismo modo, si los hombres dirigen su razón —dada con buena intención por parte de los dioses inmortales— hacia el engaño y la maldad, habría sido mejor que ésta no se le hubiera dado al género humano, en vez de lo contrario. Al igual que un médico tendría gran culpa, si supiera que el enfermo al que se le ordenó tomar vino iba a tomarlo muy puro[254] e iba a morir de inmediato, así ha de ser reprendida esa Providencia vuestra, por haber dado la razón a quienes

falsamente acusado por su madrastra Fedra, y Posidón hubo de provocar la muerte de éste.

[252] Acerca de este filósofo, cf. I 37.

[253] Lat. *asoti* (transcripción del gr. *asṓtoi;* cf. *Del supremo bien y del supremo mal* II 22-23) y *acerbi,* respectivamente (cf. *SVF* I 242, 348); Aristipo de Cirene, discípulo de Sócrates, fue el fundador de la escuela hedonista; los discípulos de Zenón, por su parte, corrían el riesgo indicado a consecuencia, probablemente, de la doctrina referente a la ineluctabilidad del *fatum* (cf. U. Blank-Sangmeister, pág. 408, n. 555).

[254] *Vinum merum* por tanto, sin haber sido rebajado mediante la adición de agua; cf. III 69.

sabía que iban a servirse de ella torcida y deshonestamente. Salvo que digáis, acaso, que ella no lo sabía... ¡Ojalá lo dijerais, desde luego! Pero no os atreveréis, porque no ignoro en cuánto estimáis su nombre...

Pero este tema al menos puede concluirse ya. Pues, si la 79 32
necedad —según consenso de todos los filósofos— supone un mal mayor que si se juntasen, al otro lado, todos los males derivados de la suerte y de las limitaciones del cuerpo[255], y si resulta que no hay nadie que pueda alcanzar la sabiduría, entonces estamos todos —por quienes decís vosotros que los dioses deliberaron con la mejor intención— inmersos en los mayores males. Pues, así como no existe diferencia entre que nadie tenga salud y que nadie pueda tenerla, no entiendo qué diferencia existe entre que nadie sea sabio y que nadie pueda llegar a serlo.

La inhibición de la divinidad ante buenos y malos

Y nosotros, desde luego, ya hemos dicho demasiadas cosas sobre una cuestión sumamente patente. Telamón, sin embargo, concentra en un solo verso todo el tema de por qué los dioses se despreocupan de los hombres:

pues, si se cuidasen, existiría el bien para los buenos y el mal
[para los malos, cosa que ahora no ocurre[256].

Ellos, desde luego, deberían haber hecho buenas a todas las personas, al menos si es que deliberan en favor del género humano.

[255] Es decir, en el otro platillo de una imaginaria balanza; la misma idea acerca de la *stultitia* se documenta en I 23.

[256] Cf. Enio, *Telam.,* frag. 265 J; en torno a esta idea véase *Div.* I 132; II 104, así como Sófocles, *Alet.,* frag. *Adesp.* 1b(g) Kannicht-Snell; Platón, *Rep.* 364bc; Acio, *Antig.,* frags. 581-582 D.

80 Pero, si no es así, a buen seguro deberían, al menos, dar su consejo a los buenos. Por tanto, ¿por qué el púnico sometió en Hispania a los dos Escipiones, varones sumamente valerosos y excelentes[257]? ¿Por qué Máximo tuvo que despedirse de un hijo dotado de rango consular[258]? ¿Por qué Aníbal exterminó a Marcelo[259]? ¿Por qué pudo la batalla de Canas con Paulo[260]? ¿Por qué el cadáver de Régulo se vio expuesto a la crueldad de los púnicos[261]? ¿Por qué las paredes de su casa no protegieron al Africano[262]? Pero estos ejemplos y muchísimos otros son antiguos; veamos ejemplos más cercanos. ¿Por qué mi tío materno, Publio Rutilio, sumamente inocente y, a la vez, sumamente docto, se encuentra en el exilio[263]? ¿Por qué mi compañero Druso fue asesinado en su propia casa[264]? ¿Por qué un modelo de moderación y de sabiduría, como el pontífice máximo Quinto

[257] Cf. *Tusc.* I 89, 110; Gneo Cornelio Escipión Calvo fue cónsul en el 222, y Publio Cornelio Escipión en el 218; ambos cayeron en Hispania, en el año 212.

[258] Se trata de Quinto Fabio Máximo, que había ejercido por cinco veces el consulado; su hijo, cónsul en el 213, murió entre el 207 y el 203; el padre hubo de pronunciar con tal motivo la *laudatio funebris* de su propio hijo.

[259] Marco Claudio Marcelo cayó, siendo cónsul, en la ciudad de Venusia, en Apulia (208).

[260] Lucio Emilio Paulo ejerció el consulado en el 219 y en el 216.

[261] Marco Atilio Régulo ostentó el consulado en el 267 y en el 256; murió como víctima de la palabra dada a los cartagineses, convirtiéndose así en modelo y símbolo de rectitud.

[262] Cf. II 14.

[263] Publio Rutilio Rufo era hermano de la madre de Cota; fue cónsul en el 105, y hubo de marchar al exilio por no hacer frente a una multa (cf. III 86).

[264] Marco Livio Druso, famoso benefactor de la plebe y abuelo de Tiberio, fue asesinado en el 91.

Escévola, fue degollado ante la representación de Vesta[265]? ¿Por qué —antes incluso— tantos notables de esta ciudad fueron exterminados por Cina[266]? ¿Por qué el hombre más pérfido de todos, Gayo Mario, pudo ordenar la muerte de un varón de tan eminente dignidad como Quinto Cátulo[267]?

El día resultaría corto, si quisiera enumerar a aquellas 81
personas buenas a las que les sucedió un mal; y no menos si rememorase a aquellas personas deshonestas a las que les sucedió lo mejor..., porque ¿cómo es que Mario —quien había alcanzado su séptimo consulado[268]— murió en su casa, lleno de felicidad, cuando era un anciano?, ¿cómo es que el más cruel de todos, Cina, reinó tan prolongadamente?

«Mas pagó su castigo». Mejor habría sido dificultarle e 33
impedirle que asesinase a tantos varones excelsos, que hacerle pagar a él un día su castigo. Pereció entre la mayor tortura y el mayor suplicio un hombre tan indeseable como Quinto Vario[269]; si fue porque había eliminado a Druso mediante el hierro y a Metelo mediante un veneno, mejor habría sido tener con vida a estos dos, que hacer que Vario

[265] Cf. *De or.* III 10; *Tusc.* III 37; V 10-12; se alude así a Quinto Mucio Escévola, hijo del Publio Mucio Escévola citado en I 115; cónsul en el año 95, fue asesinado en el 82.

[266] Cf. II 14; III 81; Lucio Cornelio Cina fue cónsul entre el año 87 y el 84 (cf. *Tusc.* V 55).

[267] Acerca de Mario, cf. *Div.* I 106; Quinto Lutacio Cátulo (cf. I 79) ostentó el consulado, junto con Mario, en el 102.

[268] Durante los años 107, 104-100 y 86; murió muy pocos días después de iniciarse su séptimo mandato (una cifra, por lo demás, insólita durante la República); acerca de la interpretación del pasaje *(feliciter)* cf., no obstante, O. GIGON, L. STRAUME-ZIMMERMANN, pág. 287.

[269] Quinto Vario Severo fue tribuno de la plebe en el 90, así como promotor de la *Lex Varia de maiestate,* en virtud de la cual fue desterrado Cota.

expiara el castigo por sus crímenes[270]. Dionisio fue durante treinta y ocho años el tirano de una ciudad sumamente opu-
82 lenta y apacible[271]; ¡cuantísimos años lo fue, antes que éste, en la misma flor de Grecia, Pisístrato[272]! «Mas Fálaris, mas Apolodoro sufrieron su castigo[273]». Desde luego, pero después de que muchos habían sido torturados y ejecutados anteriormente. También muchos bandidos pagan a menudo su castigo, y, sin embargo, no podemos decir que no haya sufrido una amarga muerte un mayor número de víctimas que de bandidos[274]. Tenemos entendido que el democríteo Anaxarco fue desollado por orden del tirano de Chipre[275], que Zenón de Elea fue ejecutado entre tormentos[276]. ¿Qué decir acerca de Sócrates, por cuya muerte suelo verter lágrimas cuando leo a Platón[277]? Por tanto, ¿no ves cómo, en los juicios de los dioses —si es que éstos ven los asuntos humanos— se ha eliminado el discernimiento?

34 83 El cínico Diógenes, al menos, solía decir que Hárpalo, que era tenido por un bandido feliz en aquellos tiempos, daba testimonio en contra de la existencia de los dioses, por el

---

[270] El Metelo mencionado es, probablemente, Quinto Cecilio Metelo Numídico, cónsul en el 109.

[271] Tirano de Siracusa entre el año 405 y el 367.

[272] La expresión *in ipso Graeciae flore* puede hacer referencia tanto al momento de esplendor de Grecia, como a la ciudad de Atenas, donde Pisístrato reinó a partir del 561/560 (cf. HERÓDOTO, V 65).

[273] Fálaris fue tirano de Agrigento (*c.* 565-549) y prototipo de crueldad en la antigüedad; Apolodoro ejerció la tiranía en Casandría (Potidea), en torno al 279.

[274] *Praedones* designa aquí, sobre todo, a los piratas.

[275] Anaxarco de Abdera, discípulo de Demócrito y preceptor de Alejandro, fue víctima del tirano de Chipre, Nicocreonte (nombre también documentado como Nicocles y como Timocreonte; de esta última manera en *Tusc.* II 52).

[276] A causa de su oposición al tirano de Elea, Nearco.

[277] Probablemente al leer el *Fedón* (cf. *Tusc.* I 102).

hecho de vivir tan prolongadamente y con aquella suerte. Dionisio —sobre quien antes hablé[278]—, tras saquear el templete de Prosérpina en Locros, navegaba hacia Siracusa, y, como mantenía su travesía con viento sumamente favorable, dijo riendo: «¿Veis, amigos, qué buena navegación deparan los dioses inmortales a los sacrílegos?». Pues bien, como hombre agudo que era, tras constatarlo perfectamente, perseveraba en la misma opinión. Cuando, tras atracar la flota junto al Peloponeso, llegó al templete de Júpiter Olímpico, le arrebató a éste un manto de oro de gran peso, con el que había adornado a Júpiter el tirano Gelón, gracias al botín de los cartagineses[279]. Pues bien, en este caso llegó a mofarse diciendo que un manto de oro era pesado en verano y frío en invierno, y le echó por encima un palio de lana, porque, según decía, éste servía para cualquier época del año. Y también ordenó sustraer la barba de oro del Esculapio de Epidauro, porque no era lógico que el hijo fuese barbado, cuando su padre[280] estaba imberbe en todos los templetes.

Además, ordenó sustraer las mesas de plata de todos los 84
santuarios, en las cuales —de acuerdo con la costumbre de la antigua Grecia— estaba inscrito lo siguiente: 'De los dioses buenos'; decía que él quería servirse de la bondad de tales dioses. Es el mismo que alzaba sin vacilar las áureas estatuillas de Victoria, las páteras y las coronas, objetos que sostenían las manos extendidas de las imágenes[281], y decía que él no sustraía, sino que 'tomaba' esas cosas, porque era

---

[278] Cf. III 81.

[279] El tirano de Siracusa, Gelón —por 'Hierón' (cf. I 60), según entiende D. R. SHACKLETON BAILEY, *Onomasticon*, pág. 74—, realizó su ofrenda tras la batalla de Hímera (480).

[280] Es decir, Apolo (cf. I 83).

[281] Se trataba, generalmente, de las que representaban a Zeus y a Atenea.

una necedad no querer aceptar bienes, de aquellos a quienes se los pedíamos, una vez que ellos nos los extendían y daban. Y cuentan que fue este mismo quien hizo transportar hasta el foro esas cosas que —según he dicho— fueron robadas de los templetes, que las subastó mediante un pregonero, y que, tras obtener el dinero, ordenó que, antes de una fecha determinada, cada uno devolviera aquello que tuviera, procedente de los lugares sagrados, a su respectivo templete: así es como añadió a su impiedad hacia los dioses una afrenta hacia los hombres.

35 Pues bien, a éste ni lo fulminó Júpiter Olímpico con su rayo, ni Esculapio lo hizo perecer, debilitándose a consecuencia de una desdichada y prolongada enfermedad, sino que, habiendo muerto en su lecho, fue conducido hasta su pira, y el poder que él personalmente había obtenido mediante sus crímenes se lo transmitió a su hijo por herencia, como si fuera un poder justo y legítimo[282].

85 Con cierta incomodidad se está desenvolviendo el discurso en este terreno, porque parece aportar fundamento a la comisión de faltas. Sería un correcto parecer, si no existiera —como una pesada carga— nuestra propia conciencia de la virtud y del vicio[283], sin que medie razón divina alguna. Una vez eliminada esta conciencia, todo se derrumba, porque, de la misma manera que ni una casa ni un Estado parecen distinguirse por una cierta razón o instrucción, si en ellos no existe premio alguno para aquello que se hace correctamente, ni castigo para las faltas, pues así deja de existir aquella divina regulación del mundo que se da en relación con los hombres, si no hay en ella distinción alguna entre el bien y el mal.

[282] Dionisio II fue nombrado sucesor de Dionisio I en el año 367.

[283] La expresión *(et virtutis et vitiorum... grave ipsius conscientiae pondus)* recuerda la ya empleada en el *Consulatus* (cf. *Div.* I 22: *te patria in media virtutum mole locavit).*

«Mas resulta que los dioses descuidan lo más pequeño, 86
y no andan detrás de los terruñitos o las viñitas de los particulares, ni Júpiter tenía que atender a si el tizón[284] o el granizo le habían causado daños a alguien; ni siquiera los reyes en sus reinos se preocupan de cada minucia...[285]», pues así es como habláis. Es como si yo me hubiera quejado poco antes por la finca de Publio Rutilio en Formias, y no por su quebranto personal...[286].

La virtud y la sabiduría como logros exclusivamente humanos

Pues bien, esto al menos todos los 36
mortales lo consideran así: que ellos obtienen de los dioses los bienes externos (los viñedos, las mieses y los olivos, la abundancia de cereales y de frutos; en definitiva, todo bien y toda prosperidad en la vida), pero nadie se refirió jamás a la virtud como algo recibido de la divinidad[287].

Sin duda que con acierto, porque con justicia se nos ala- 87
ba por nuestra virtud, y con acierto nos gloriamos de ella, cosa que no acontecería si la considerásemos como un don que procede de la divinidad, y no como algo que procede de nosotros mismos. Sin embargo, al vernos recompensados con honores o con una prebenda de carácter familiar, si hemos alcanzado, fortuitamente, cualquier otra cosa buena, o si hemos podido apartar una mala, entonces les damos gracias a los dioses, considerando que no se ha recibido nada por lo que podamos alabarnos a nosotros mismos. ¿Acaso

[284] Lat. *uredo;* se trata de una enfermedad de carácter fúngico que afecta a ciertos cereales.

[285] *SVF* II 1179; cf. III 90.

[286] Cf. III 80; se quejaba, propiamente, de la pérdida de derechos ciudadanos que éste hubo de sufrir, como consecuencia de la sentencia que se le aplicó; Formias era una zona famosa por su agradable paisaje y por su apacible clima.

[287] Cf., no obstante, II 79, 165, 167; HOMERO, *Il.* XIII 730-732; PÍNDARO, *Istm.* III 4; ESQUILO, *Ag.* 927-928; EURÍPIDES, *Med.* 635.

alguien dio gracias a los dioses alguna vez por el hecho de ser un buen varón? Mas sí por el hecho de ser rico o de recibir honores, o por haber quedado ileso; y a Júpiter lo llaman Óptimo y Máximo por estas cosas[288], no porque nos haya hecho justos, templados o sabios, sino por habernos dejado sanos y salvos, ilesos o llenos de riqueza.

88 Nadie le ofreció jamás a Hércules un diezmo por haber llegado a alcanzar la condición de sabio[289], aunque se dice que Pitágoras, cuando encontraba algo nuevo en geometría, inmolaba un buey a las Musas[290]; pero esto desde luego no lo creo, ya que aquél ni siquiera quiso inmolar una víctima al Apolo de Delos, a fin de no rociar el altar con sangre[291]. Por otra parte, para regresar ya a nuestro asunto, el dictamen propio de todos los mortales es éste: que la suerte ha de solicitarse de la divinidad, mientras que la sabiduría ha de obtenerse de uno mismo. Aunque sea lícito consagrar santuarios a Mente, a Valor y a Confianza, sin embargo, vemos que tales cosas están sitas en nosotros mismos; la concesión de esperanza, de salud, de socorro y de victoria se les ha de pedir a los dioses[292].

---

[288] Cf. II 64.

[289] Para la expresión cf. Plauto, *Bacch.* 665-666; *Stich.* 233-234; aquí podría hacerse alusión a la creencia popular —propia, sobre todo, de Italia meridional— según la cual Hércules era una divinidad reveladora de tesoros ocultos (cf. A. S. Pease, *Nat.*, pág. 1207).

[290] Cf. Vitruvio, IX, *praef.* 7, así como, en sentido contrario, Ovidio, *Met.* XV 127-142.

[291] Cicerón podría haber tomado esta noticia de la obra del historiador Timeo de Tauromenio, quien describió la estancia de Pitágoras en Delos, según apunta L. Pearson, *The Greek historians of the West. Timaeus and his predecessors*, Atlanta, 1987, pág. 116.

[292] Cf. Horacio, *Epist.* I 18, 112 *(det vitam* [sc. *Iuppiter*], *det opes. Aequum mi animum ipse parabo);* acerca de lo dicho anteriormente, cf. III 61.

Por tanto, la prosperidad y el éxito de los réprobos desmienten —como decía Diógenes— la existencia de cualquier fuerza o poder de los dioses[293].

Ausencia de actuación por parte de los dioses

«Mas los buenos alcanzan en ocasio- 89 37
nes un buen desenlace». Nos aferramos a él, desde luego, y se lo atribuimos sin razón alguna a los dioses inmortales. Mas, cuando Diágoras —aquel al que se llama 'el Ateo'[294]— llegó a Samotracia y un amigo le dijo: «Tú, que piensas que los dioses no se cuidan de las cosas humanas, ¿no adviertes, pese a la existencia de tantas pinturas, cuantísimas personas han rehuido la fuerza de la tempestad gracias a sus votos, llegando a puerto sanas y salvas[295]?», él respondió: «Eso ocurre porque no se pintó en ninguna parte a los que naufragaron y perecieron en el mar». Y este mismo, cuando los tripulantes con los que navegaba le decían —intimidados y aterrados a causa de la tempestad que tenían enfrente— que aquello les estaba pasando —y justamente, además— por haberle acogido a él en la misma nave[296], les mostró otras muchas naves que estaban sufriendo durante esa misma travesía, y les preguntó si creían que también en ellas se transportaba a Diágoras. Porque así es la cosa: en lo referente a una suerte próspera o adversa, nada importa cómo eres o de qué modo has vivido.

---

[293] Cf. III 83.

[294] Cf. I 2.

[295] Era costumbre que los supervivientes de un naufragio encargasen, como ofrenda por su salvación, una tabla pictórica (cf., por ejemplo, Horacio, *Carm.* I 5, 13-16).

[296] Cf., por ejemplo, Esquilo, *Sept.* 602-604; el motivo es muy similar al de Jonás y la ballena en la tradición bíblica.

90 Dice[297]: «Los dioses no prestan atención a todo, y tampoco los reyes». ¿Qué similitud existe? Porque, si los reyes, siendo conscientes, no lo hacen, es una gran culpa;
38 mas la divinidad ni siquiera tiene la excusa de la ignorancia[298]. Vosotros la defendéis con brillantez cuando decís que el poder de los dioses es tal que, aunque uno pudiera rehuir a causa de la muerte el castigo de su crimen, se exigiría este castigo a sus hijos, a sus nietos o a sus descendientes[299]. ¡Oh, admirable equidad de los dioses! ¿Soportaría ciudad alguna que alguien propusiese una ley según la cual, al delinquir el padre o el abuelo, pudiera sufrir condena el hijo o el nieto?

¿Qué límite se ofrece al mutuo exterminio de los Tantálidas?
¿Qué saciedad de suplicio se dará jamás
al sufrimiento de castigos a causa de la muerte de Mírtilo[300]?

91 No me resultaría fácil decir si los poetas han echado a perder a los estoicos, o si son los estoicos los que han conferido autoridad a los poetas, porque los unos y los otros dicen cosas extraordinariamente escandalosas. Y es que ni aquel a quien llegó a zaherir el yambo de Hiponacte[301], ni aquel que fue alcanzado por el verso de Arquíloco[302] albergaba en sí un dolor enviado por la divinidad, sino que él mismo lo había concitado. Ni, cuando vemos la lascivia de Egisto o la de Paris, pedimos una explicación a la divinidad, puesto que casi podríamos oír el clamor de tal culpa[303]. Tampoco juzgo yo que a muchos enfermos no les haya dado la salud Hipócrates, más que Esculapio, ni diría jamás que fue Apolo, y no Licurgo, quien dio a Esparta la constitución de los lacedemonios[304]. Afirmo que Critolao fue quien abatió Corinto[305], y Asdrúbal Cartago[306]; estos dos fueron quienes socavaron aquellas perlas de la costa marítima, y no un dios airado, un dios que decís que no puede en modo alguno sentir ira[307].

Mas pudo a buen seguro acudir a preservar ciudades tan 92
grandes y excelentes; porque vosotros, precisamente, soléis 39
decir que no hay nada que no pueda realizar un dios, y, además, sin fatiga alguna, porque, así como los miembros de los hombres se mueven sin ningún esfuerzo, gracias a la propia voluntad de su mente, así puede todo formarse, moverse y transformarse gracias al numen de los dioses[308]. Y no lo decís de manera supersticiosa o como las ancianas, sino en virtud de un razonamiento científico y coherente, porque la materia de las cosas, de la que todo se compone y que todo lo contiene[309], es totalmente flexible y alterable, de manera que no hay nada que no pueda —aunque sólo sea momentáneamente— llegar a formarse o a sufrir un cambio a partir de ella, siendo la providencia divina, por otra parte, la que

[297] En referencia a Balbo; cf. II 167.

[298] Cf. I 28; III 78; *Div.* I 82.

[299] *SVF* II 1180; cf. Homero, *Il.* IV 160-162; Solón, XII 29-32.

[300] Cf. Acio, *Oen.*, frags. 20-22 D.

[301] Búpalo, escultor de Quíos, hizo una escultura para burlarse de la extrema fealdad del poeta; terminó dándose muerte a sí mismo, por no poder resistir la dureza de los yambos con que respondió a su ataque Hiponacte de Éfeso (med. s. vi).

[302] Licambes, presa de los feroces ataques de Arquíloco de Paros (med. s. vii).

[303] La de adulterio, en ambos casos.

[304] Cf. *Div.* I 96.

[305] General de la liga aquea, vencido por Quinto Cecilio Metelo en el 147; al año siguiente se consiguió la toma de Corinto.

[306] General cartaginés durante la tercera guerra púnica (149-146).

[307] Cf. *Sobre los deberes* III 102.

[308] *SVF* II 1107; cf., por ejemplo, *Div.* I 120.

[309] Lat. *materia;* es decir, el *arkhḗ* de los filósofos presocráticos (cf. *Ac.* I 27).

conforma y regula esa materia en su conjunto; por tanto, puede realizar lo que quiera, y allí a donde se dirija. Así es que, o no sabe de lo que es capaz, o descuida los asuntos humanos, o no es capaz de juzgar qué es lo mejor[310].

93 «No se cuida de los hombres por separado». No es extraño: tampoco de las ciudades[311]; y no ya de éstas: tampoco de los países o de sus gentes. Y, si también a éstas las desprecia, ¿qué tiene de extraño que haya despreciado al género humano en su conjunto[312]?

Pero ¿cómo podéis decir que los dioses no andan detrás de todo, si pretendéis también que los dioses inmortales son quienes reparten y distribuyen los sueños entre los hombres[313] (esto va contigo, por el hecho de que vuestra es esa opinión acerca de la veracidad de los sueños), y si también sois vosotros los que decís que conviene ofrecer votos? Por supuesto que los particulares los ofrecen; por tanto, la mente divina oye también lo que proviene de los particulares..., luego veis que ésta no se encuentra tan ocupada como pensabais. Supón que está en tensión, haciendo girar al cielo, protegiendo la tierra y regulando los mares..., ¿por qué tolera que tantísimos dioses no hagan nada y estén inactivos?, ¿por qué no pone al frente de los asuntos humanos a unos cuantos dioses ociosos, de aquellos que, según explicaste tú, Balbo, eran innumerables[314]?

[310] Cf. II 77; *Div.* I 82; II 102; sobre el tema, en general, cf. *SVF* II 1168-1186.

[311] Como demuestra la caída de Corinto o la de Cartago (cf. III 91).

[312] En defensa de todo lo contrario, pero mediante el mismo procedimiento lógico, cf. II 164-167.

[313] *SVF* II 1197; cf. II 163, 166; *Div.* I 39-63.

[314] En referencia a los astros; cf. II 39, 54; III 23. Así termina, propiamente, de manera un tanto inesperada, el discurso de Cota.

Estas cosas son las que tenía que decir, en general, acerca de la naturaleza de los dioses, no para intentar socavarla, sino para que entendierais cuán oscura es y qué difícil explicación tiene».

Final

Y, tras decir esto, finalizó Cota. Lucilio, por su parte, dijo: «Tú, Cota, te has lanzado, y con gran vehemencia, contra ese razonamiento de los estoicos acerca de la providencia de los dioses, razonamiento que ellos establecieron muy devota y sabiamente. Pero, ya que cae el véspero, nos concederás algún otro día para que podamos hacer frente a todo ello. Y es que tengo pendiente contigo una disputa en relación con los altares y los hogares, con los templos y los santuarios de los dioses, y en relación con los muros de la ciudad, los cuales, según decís vosotros, los pontífices, son sagrados, de modo que rodeáis la ciudad más cuidadosamente por medio de la religión que con las propias murallas. Sería para mí un delito el dejar al margen estas cosas, al menos en tanto me quede el aliento». 94 **40**

Entonces dijo Cota: «¡Pero si yo deseo ser refutado, Balbo! He preferido sostener lo que acabo de discutir que emitir un juicio, y tengo por seguro que puedes vencerme sin esfuerzo». 95

Dijo Veleyo: «Ciertamente..., él que hasta piensa que los sueños nos son enviados por Júpiter[315], los cuales, sin embargo, no son tan ligeros, propiamente, como el discurso de los estoicos acerca de la naturaleza de los dioses».

[315] Cf., por ejemplo, HOMERO, *Il.* I 63.

Cuando se dijo esto, nos separamos, de modo que la intervención de Cota le parecía más veraz a Veleyo[316], mientras que a mí me parecía la de Balbo más próxima a lo verosímil[317].

---

[316] Más veraz *(verior)* que la mantenida por Balbo, según ha de entenderse. Veleyo mostraría así, fundamentalmente, su apoyo hacia una postura tan crítica respecto al estoicismo —y, por tanto, afín a la suya propia— como la expresada por Cota (cf. C. Lévy, *'Cicero Academicus'. Recherches sur les 'Académiques' et sur la philosophie cicéronienne,* París, 1992, pág. 580).

[317] Lat. *mihi Balbi* (sc. *disputatio) ad veritatis similitudinem videretur esse propensior* ('más próxima a la verdad' [*ad veritatem... propensior*], según evoca esta conclusión Quinto en *Div.* I 9); acerca de este polémico dictamen de Cicerón —basado, probablemente, en su deseo de mostrar imparcialidad, pero también en el deseo de que no pareciese que compartía posiciones demasiado agnósticas (cf. *Div.* I 8)— y acerca de sus posibles significados, cf. A. S. Pease, «The conclusion of Cicero's *De natura deorum*», *TAPhA* 44 (1913), 25-37; Chr. Schäublin, «Philosophie und Rhetorik in der Auseinandersetzung um die Religion», *MH* 47 (1990), 87-101; U. Blank-Sangmeister, págs. 409-410, n. 582. También cabe observar al respecto que el discurso de Balbo se caracterizaba —según las palabras de Cota— por su coherencia interna (cf. III 4: *quamque etiam si minus vera tamen apta inter se et cohaerentia),* requisito característico, desde un punto de vista estrictamente literario, de todo relato verosímil.

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS*

---

* Este índice puede complementarse con el que ofrecen O. Plasberg, W. Ax, págs. 218-240 (donde también se incluyen los términos de *realia* más importantes). La referencia de los lemas que sólo aparecen aludidos en el texto (es decir, los no citados expresamente) se indica entre corchetes, mientras que los gentilicios y demás derivados que aparecen en el original latino se incluyen, entre paréntesis, bajo sus correspondientes topónimos o nombres propios de referencia. Las partes de lema que figuran entre corchetes –en el caso de los antropónimos– no se documentan expresamente en la obra ciceroniana (de acuerdo con D. R. Shackleton Bailey, *Onomasticon to Cicero's treatises*, Stuttgart - Leipzig, 1996, obra que seguimos también para la mayoría de las referencias cronológicas). El asterisco que sigue a algunas referencias indica que el nombre aparece dentro de una cita.

ÍNDICE DE AUTORES Y DE PASAJES CITADOS*

* En este índice se recogen tan sólo las citas expresas que se consideran de interés literario.

ÍNDICE DE PALABRAS EN GRIEGO *

* No se recogen en este índice las palabras de procedencia griega que aparecen transliteradas en el original latino *(aer, aether,* etc.).

ÍNDICE GENERAL